História do Pensamento Filosófico Português

Direcção de Pedro Calafate

Volume V O Século XX

Tomo 1

HISTÓRIA do PENSAMENTO FILOSÓFICO PORTUGUÊS

HISTÓRIA do PENSAMENTO FILOSÓFICO PORTUGUÊS

Direcção
de Pedro Calafate

Volume V
O Século XX
Tomo I

Lista de colaboradores e colaborações

Prof. António Braz Teixeira
Universidade Autónoma de Lisboa
Álvaro Ribeiro
Afonso Botelho
António Quadros

Prof. Doutor António Pedro Pita
Universidade de Coimbra
Mistério, velocidade e reflexo: textos e contextos de teorização estética

Dr. António Reis
Universidade Nova de Lisboa
Raul Proença: uma ética vitalista e espiritualista da liberdade

Prof.ª Doutora Cristiana de Soveral Paszkiewicz
Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro
A filosofia em Delfim Santos: trajectória de um pensamento

Prof. Doutor Eduardo Abranches de Soveral
Universidade do Porto
Agostinho da Silva: um homem de Deus
Eudoro de Sousa

Dr. J. Pinharanda Gomes
Sant'Anna Dionísio: um pensamento invertebrado
Raul Leal: a vertigem da utopia absoluta

Prof. Doutor João Paisana
Universidade de Lisboa
Aproximação ao pensamento de José Enes

Prof. Doutor Jorge Coutinho
Universidade Católica Portuguesa (Braga)
O pensamento poético de Teixeira de Pascoaes

Prof. Doutor Jorge Croce Rivera
Universidade dos Açores
«Estádios no caminho da Verdade»: o percurso ético-metafísico de José Marinho

Dr. José Alves Antunes de Sousa
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Vergílio Ferreira

Prof. Doutor Lúcio Craveiro da Silva
Universidade do Minho
A Neo-Escolástica contemporânea

Dr. Manuel Cândido Pimentel
Universidade Católica Portuguesa (Lisboa)
A filosofia criacionista de Leonardo Coimbra

Dr. Mário Carneiro
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Fidelino de Figueiredo

Prof. Doutor Pedro Calafate
Universidade de Lisboa
Introdução
O idealismo racionalista e crítico de António Sérgio
Raul Brandão

Prof. Doutor Paulo Esteves Borges
Universidade de Lisboa
Arte e criação em Almada Negreiros

Prof. Doutor Pedro M. S. Alves
Universidade de Lisboa
A fenomenologia em Portugal

Dr. Renato Epifânio
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Pessoa, o filosofo do «outro»

Índice

Introdução ... 11

Primeira parte
AS VIAS DE SUPERAÇÃO DO POSITIVISMO A PARTIR DO PERÍODO REPUBLICANO

Capítulo Um. O pensamento poético de Teixeira de Pascoaes ... 25
Capítulo Dois. A filosofia criacionista de Leonardo Coimbra ... 55
Capítulo Três. O idealismo racionalista e crítico de António Sérgio ... 103
Capítulo Quatro. Raul Proença: uma ética vitalista e espiritualista da liberdade ... 131
Capítulo Cinco. Pessoa, o filósofo do «outro» ... 153

Segunda parte
SOB O SIGNO DO MAGISTÉRIO DE LEONARDO COIMBRA

Capítulo Um. Sant'Anna Dionísio: um pensamento invertebrado ... 169
Capítulo Dois. Álvaro Ribeiro ... 179
Capítulo Três. «Estadios no caminho da Verdade»: o percurso ético-metafísico de José Marinho ... 211
Capítulo Quatro. Afonso Botelho ... 249

Terceira parte
MITO E HISTÓRIA

Capítulo Um. Raul Leal: a vertigem da utopia absoluta ... 263
Capítulo Dois. Agostinho da Silva: um homem de Deus ... 273
Capítulo Três. Eudoro de Sousa ... 297
Capítulo Quatro. António Quadros ... 317

Quarta parte
A REFLEXÃO FILOSÓFICA SOBRE O SER E A EXISTÊNCIA

Capítulo Um. A Neo-Escolástica contemporânea 329
Capítulo Dois. A fenomenologia em Portugal 345
Capítulo Três. Filosofia existencial
I. Raul Brandão 391
II. Fidelino de Figueiredo 402
III. A filosofia em Delfim Santos: trajectória de um pensamento 425
IV. Vergílio Ferreira 434
V. Aproximação ao pensamento de José Enes 458
Capítulo Quatro. I. Mistério, velocidade e reflexo:
textos e contextos de teorização estética 463
II. Arte e criação em Almada Negreiros 485

Índice onomástico 493

Introdução

Os dois tomos que dão corpo ao presente volume visam o pensamento filosófico português posterior à implantação do regime republicano, abarcando os principais autores e correntes que tiveram expressão nesse domínio.

Em primeiro lugar, importa esclarecer a razão das balizas temporais seleccionadas, quer no que se refere ao ponto de partida, pois iniciamos a análise não no começo do século mas no início da sua segunda década, quer no que se refere ao ponto de chegada.

No primeiro caso, foi necessário atender à existência de um considerável número de autores que, tendo elaborado ou publicado as suas obras nos primeiros anos de novecentos, possuem, no entanto, uma formação vincadamente oitocentista, já porque as suas problemáticas assim o indiciam, já porque o grosso da sua formação intelectual se desenrola na centúria em causa. Pensamos, por exemplo, em Sampaio Bruno ou em Miguel Bombarda, para citar apenas dois casos mais conhecidos e situados em âmbitos filosóficos bem diferenciados, pois que se o primeiro constitui expressão privilegiada de um quadro de referência aberto às grandes questões da metafísica, numa vertente marcada por um esoterismo híbrido, o segundo foi um dos pilares mais importantes do materialismo em Portugal.

A estes dois nomes é legítimo juntar ainda os de Manuel Laranjeira e Basílio Teles, autores que, tendo publicado a parte mais substancial dos seus textos na viragem do século, estão também eles impregnados por uma formação oitocentista, seja o caso de Laranjeira — cuja proximidade com Antero e Oliveira Martins não é difícil de verificar —, autor de uma obra fragmentária e dispersa, marcada por uma reflexão existencial, bebida no decadentismo e pessimismo do final do século XIX, seja também o caso de Basílio Teles, no quadro de um ateísmo que emerge da consideração da questão do mal, bem como numa perspectiva gnosiológica que recusa o substancialismo e limita o existente ao âmbito da inteligibilidade humana, dando azo a um positivismo de raiz idealista.

Outro caso relevante a este propósito é o do poeta-metafísico Guerra Junqueiro, que, precisamente no início do século XX, decidiu abandonar a expressão poética, para ensaiar, em duas obras inacabadas e ainda inéditas, o esboço do que dizia ser o seu sistema filosófico (*Ensaios Espirituais* e *Unidade do Ser*), marcado por um panteísmo transcendente que viria a influenciar decisivamente Teixeira de Pascoaes.

Serão porventura suficientes os exemplos apontados que nos obrigarão a estender o quarto volume, dedicado ao século XIX, até aos primeiros anos da centúria posterior.

Por seu turno, o início da segunda década de novecentos conheceu uma dinâmica intelectual profundamente marcada pela formação da Renascença Portuguesa, que na sua fase inicial congregou um conjunto alargado de vontades, definindo, assim, um momento diferenciador, só por si capaz de justificar a distinção periodológica por nós adoptada.

É certo que a Renascença Portuguesa, cuja vigência se estende de 1912 a 1932, conheceu a sua génese num período ainda anterior, não só com a I série de *A Águia*, a partir de 1910, mas também através de algumas revistas que, como *A Vida* (1906) ou a *Nova Silva* (1907), manifestavam já, em fase larvar, importantes preocupações que animariam alguns dos intelectuais que, em 1912, decidiram constituir-se em sociedade literária. Por outro lado, é também verdade que a linha de pensamento que marcaria a Renascença Portuguesa, depois da supremacia que nela adquiriu Pascoaes, tem como figuras tutelares Guerra Junqueiro e Sampaio Bruno, não havendo por isso uma ruptura com o século XIX, razão por que a divisão a que aqui procedemos possui uma relativa carga de arbitrariedade, tornada no entanto necessária pela distribuição das matérias ao longo dos vários volumes desta obra.

São esses autores que analisamos na primeia parte deste volume, a que acrescentamos ainda o nome de Fernando Pessoa. Não estudamos, no entanto, Pascoaes, Leonardo Coimbra, Proença e Sérgio enquanto membros da Renascença Portuguesa, quer porque as suas obras transcendem esse inicial quadro de referência quer porque as divergências que conduziram à sua divisão interna obrigam a um tratamento que se não esgota naquele âmbito, pois autores como Sérgio e Proença seguiram um percurso intelectual que em boa medida estava já vigente no momento da formação daquele movimento.

Essas diferenças são patentes não só na polémica de Sérgio com Pascoaes, em que o nosso polemista acusava o pensador de Amarante de impor unilateralmente o saudosismo como espírito da Renascença Portuguesa, mas desde logo nos dois manifestos iniciais elaborados um por Pascoaes e outro por Raul Proença.

De facto, enquanto Pascoaes avançou desde logo com uma definição mais pormenorizada daquilo que, a seu ver, eram os ideais da Renascença, identificados com a florescência do «sonho religioso, messiânico da raça», num combate activo ao que de pernicioso via na influência «estrangeira», em nome do que considerava ser a «pureza essencial» da alma lusitana, na qual urgia que nos reintegrássemos, não de uma forma passiva, mas activa e criadora, a fim de que pudéssemos finalmente cumprir ou realizar o que considerava ser o nosso «destino civilizador», Raul Proença fora mais prudente, ao não enunciar uma linha ideológica tão definida.

A seu ver, o que deveria orientar a Renascença era a solidariedade intelectual, sinónimo de largueza de alma. Notava Raul Proença, no manifesto que redigiu em 1911, e, portanto, no arranque do movimento, que «um fim bem claro se não desenha ainda à actividade de todos nós. Mas o que existe incontestavelmente é uma aspiração esparsa, latente, em nebulosa — uma atmosfera, um sentimento de mal-estar que é a primeira condição de movimento e um desejo de alguma coisa — não se sabe bem o quê. Que nos incite, que nos impulsione, que nos una, que nos salve. Este é o facto de que partimos; sente-se de mais para carecer de demonstrações» (1).

Todavia, a diferença de linguagem entre o manifesto inicialmente escrito por Pascoaes, um mês antes, e o de Proença deixava já adivinhar as dissensões que se avizinhavam, pois Raul Proença falava em colocar Portugal «a par da civilização mundial», no quadro de um discurso que elogiava a Europa e o seu «espírito», no qual via correr «um sangue sempre novo e vivificante», como espelho perante o qual nos víamos em posição de menoridade. Apelava por isso a que cada um de nós, pelo seu esforço individual e fora de providencialismos governativos, se erguesse, pela dignificação da escola, pelo livro, pelo manifesto, pelo estudo, pela viagem de informação, e se colocasse a par do espírito europeu, embora sem menosprezar «o ponto de vista nacional».

Proença, ao contrário de Pascoaes, não falava da essência e da pureza da raça, mas também em posteriores manifestos, como o de Jaime Cortesão, se formaria o pomo da discórdia, desta feita com António Sérgio, o qual não aceitou nem o saudosismo de Pascoaes nem o apelo ao reconhecimento da tradição da história pátria feito por Cortesão (2).

(1) Raul Proença, «Ao Povo. A "Renascença Portuguesa"», in *A Vida Portuguesa*, Ano I, n.º 22, 10-2-1914, pp. 11-12 (reeditado por Paulo Samuel em *A Renascença Portuguesa, Um Perfil Documental*, Porto, 1990, pp. 16-19).

(2) Jaime Cortesão, «Os ideários renascentistas. Da "Renascença Portuguesa" e seus intuitos», in *A Águia*, série II, n.º 10, Outubro de 1912, pp. 118-124 (reeditado por Paulo Samuel, in *ibid.*, pp. 20-26).

Em todo o caso, e apesar da inicial divergência e heterogeneidade de posições, a Renascença Portuguesa viria progressivamente a identificar-se com a actividade intelectual de Pascoaes e Leonardo Coimbra, podendo considerar-se que a sua extinção coincide com o encerramento da Faculdade de Letras do Porto, onde, sob a orientação de Teixeira Rego, Aarão Lacerda e sobretudo de Leonardo Coimbra, se gerou o que alguns autores designam como a «escola do Porto» (1), e, pouco tempo mais tarde, em 1932, com a suspensão da revista *A Águia* (2).

É esta a razão por que optámos por não abordar os quatro primeiros autores que, ao lado de Fernando Pessoa, dão corpo à primeira parte deste volume sob o signo da Renascença Portuguesa, sendo as referências à sua participação nesse movimento feitas, quando necessário, caso a caso, embora tenhamos eleito a sua constituição como ponto de partida, pois que todos responderam àquela «atmosfera de mal-estar que é a primeira condição de movimento», a que se referia Raul Proença no seu manifesto, não sendo menos verdade que alguns dos movimentos filosóficos que marcaram o século XX em Portugal tiveram, entre as suas motivações, a oposição, directa ou indirecta, àquele movimento.

Quanto à segunda questão, a do ponto de chegada, diremos que é porventura mais complexa, razão por que não lhe demos uma solução unívoca. Ao considerar o pensamento filosófico português no século XX, estamos inevitavelmente, e em termos históricos, a falar do nosso presente, pois que a definição do presente, como operação fundamental da história e como elemento essencial da concepção do tempo, implica que ele não possa reduzir-se a um simples instante (3).

Nesta conformidade, várias hipóteses se colocavam para determinar um ponto de chegada. Ou escolhíamos arbitrariamente uma data, que poderia coincidir, por exemplo, com o meado do século, mas que partiria ao meio a obra de um conjunto importante de autores. Ou optávamos por um critério puramente institucional e académico (até porque a produção filosófica em Portugal nem sempre vai para além das barreiras da Universidade), focalizando, entre os que continuam a exercer a sua actividade intelectual, apenas os que já alcançaram a cátedra, tal como sucedeu na *Logos — Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*. Ou optávamos por abordar apenas os autores já desaparecidos, flexibilizando este critério em alguns casos devidamente justificados, nomeadamente a respeito da obra dos académicos que,

(1) É o caso de António Braz Teixeira, em *Ética, Filosofia e Religião. Estudos sobre o pensamento português, galego e brasileiro*, Évora, 1997, pp. 15 e ss.

(2) Veja-se sobre este tema o utilíssimo livro de Paulo Samuel, *A Renascença Portuguesa. Um perfil documental*, Porto, 1990, pp. 5 e 6.

(3) Sobre este tema veja-se Jacques Le Goff, «Passado/Presente», in *Enciclopédia Einaudi*, vol. I, Lisboa, 1984, p. 292.

à data da planificação deste volume, tivessem já terminado as suas carreiras na Universidade, encontrando-se, portanto, jubilados.

Pareceu-nos preferível esta última solução, porque a esmagadora maioria dos que na nossa comunidade cultural cultivam activamente os temas da filosofia não têm já, e felizmente, terminadas as suas obras, pois que o dinamismo revelado neste domínio augura uma elaboração de trajectos intelectuais que só daqui a algumas décadas poderão ser justamente avaliados, na medida em que necessitam do distanciamento fundamental às tarefas da crítica histórica, sendo certo que o historiador precisa de chegar sempre depois de terminadas as batalhas.

Por outro lado, a necessidade de flexibilizar este critério, alargando-o a alguns docentes já jubilados, colocou-se-nos muito concretamente a propósito do capítulo dedicado à fenomenologia em Portugal, e, por extensão, a alguns capítulos temáticos. De facto, ao abordar a obra do Prof. Júlio Fragata, que se distinguiu de forma evidente no âmbito do pensamento fenomenológico, pareceu-nos importante que o capítulo pudesse ser enriquecido com as obras de um grupo muito bem definido de pensadores que atenderam igualmente à temática da fenomenologia e em cujas obras julgamos ser pacífico reconhecer que possuem já um «rosto estabilizado». A intenção foi tão-só a de trazer a público *uma parte* relevante da reflexão portuguesa sobre a fenomenologia (1), não nos quedando pela referência a um único autor, pois estaríamos perante um caso em que a rigidez de um critério iria contra os objectivos globais desta obra, que são os de, numa perspectiva pedagógica, trazer a público as várias vertentes do pensamento filosófico português.

Assim, independentemene da contribuição que deles é legítimo continuar a esperar para a cultura filosófica portuguesa, será aqui abordada, pelo Prof. Pedro dos Santos Alves, *a vertente fenomenológica* (2) das obras não apenas de Júlio Fraga-

(1) Colocou-se-nos igualmente a questão da inclusão neste capítulo da análise da obra da Prof.ª Maria Carmelita Homem de Sousa (1934-1995). Com efeito, os seus primeiros estudos (*O Problema da Filosofia Cristã. I — Sobre a Essência da Filosofia*, Porto, 1973) revelam uma presença marcante do pensamento fenomenológico. Todavia, a professora portuense, que foi também a primeira mulher catedrática de Filosofia da Universidade Portuguesa, superou essa perspectiva, reconhecendo as insuficiências da abordagem fenomenológica para resolver o problema do conhecimento, vindo a enveredar por uma via por ela designada como «transrelativismo dialéctico» (veja-se as sua obras, *As Ilusões da Razão. Ensaios de Filosofia*, Porto, 1986, e *O Sim e o Não*, Porto, 1979). Pareceu-nos por isso problemática a sua inclusão no capítulo dedicado à fenomenologia, embora tenhamos de reconhecer a discutibilidade da opção. Por outro lado, a notícia do falecimento da Prof.ª Maria Carmelita deu-se muito pouco tempo depois da planificação deste volume, pelo que não foi possível a abordagem dos seus textos na parte dedicada à questão do conhecimento. Este aspecto traduz uma das dificuldades e desvantagens da proximidade temporal dos autores e questões analisados.

(2) É importante sublinhar que, a respeito das obras dos autores em causa, é analisada apenas a vertente ligada ao pensamento fenomenológico, pois autores como Eduardo Abranches

ta, mas também de Gustavo de Fraga, Alexandre Fradique Morujão (que é colaborador deste volume), Eduardo Abranches de Soveral (também ele activo colaborador deste volume) e Maria Manuela Saraiva.

Nestes termos, foi-nos possível incluir um capítulo autónomo sobre a fenomenologia em Portugal, suficientemente amplo, o que não sucederia se respeitássemos escrupulosamente o critério da exclusiva abordagem de autores já desaparecidos, à data da planificação dos dois tomos deste volume, a qual se desenrolou, aliás, ao longo de quase quatro anos. Também pelas razões apresentadas, não se analisam as obras dos que, tendo produzido textos de inegável interesse no domínio da fenomenologia, continuam não obstante as suas carreiras académicas e os seus percursos intelectuais.

Esta mesma questão acabou por se nos colocar em alguns capítulos também temáticos, seja o da Filosofia do Direito seja, ainda, o da Filosofia da Ciência, nomeadamente neste último, onde foi parecer dos coordenadores do capítulo que a ausência de uma referência às obras de Vitorino de Sousa Alves e Fernando Gil ([1]), no âmbito da filosofia da ciência, se traduziria num empobrecimento temático que foi julgado útil evitar, até porque se trata de uma área que, entre nós, tem primado por uma reflexão muito parcelar e assistemática.

Optámos assim por flexibilizar o critério adoptado na generalidade do volume, visando enriquecer o mais possível os capítulos temáticos, embora com risco de incoerência e até de injustiça, que julgamos, no entanto, ser compreensível, atendendo às dificuldades que emergem da proximidade histórica.

Definidas nestes termos as balizas temporais e os seus critérios, cabem agora algumas palavras sobre a estrutura interna do volume.

Não foi fácil definir uma estrutura que permitisse dar alguma coerência a um volume que abarca um tão elevado número de autores, cultivando tendências tão díspares, algumas delas equacionadas epocalmente em termos de alternativa, não sem alguma carga de dramaticidade e polémica acesa.

Em primeiro lugar, tal como fizemos para os outros volumes, procurámos conciliar o tratamento autónomo dos autores mais relevantes, com um tratamento

---

de Soveral possuem uma obra cuja amplidão se não esgota nesse domínio (veja-se a propósito o estudo de António Braz Teixeira, «As posições filosóficas de Eduardo Soveral», in *Revista da Faculdade de Letras*, Série de Filosofia — Homenagem ao Prof. Doutor Eduardo Abranches de Soveral, n.º 14, Porto, 1997), o mesmo sucedendo com José Enes, que, tal como Soveral, continuam a sua actividade intelectual, não tendo por isso já ultimados os seus percursos.

([1]) Sublinhamos também que não foi nossa intenção analisar a globalidade da obra de Fernando Gil, a qual está longe de poder ser considerada como ultimada, mas tão-só os aspectos da mesma que se increvem no âmbito temático em causa.

também autónomo de um conjunto de temas que mereceram a atenção destacada dos pensadores portugueses deste século. Assim, a simples consulta do índice destes dois tomos demonstra de modo claro este propósito.

No primeiro caso, e aceitando embora a discutibilidade do nosso critério de relevância, abordam-se, nos quatro primeiros capítulos da parte inicial, as obras dos autores que, partindo daquele esforço larvar que animou a Renascença Portuguesa, definiram um percurso marcante no nosso panorama filosófico.

Estão neste caso Teixeira de Pascoaes e Leonardo Coimbra, António Sérgio e Raul Proença, sendo que neste primeiro núcleo de autores se descortinam dramas de alternativa cuja importância e projecção futura nos não parece difícil apurar. Desenvolveram-se de facto nesta segunda década do século XX, através dos nomes citados, linhas de rumo marcantes da nossa cultura filosófica, seja a que define uma vertente heterodoxa com evidente expressão nos domínios da metafísica e da ontologia, superando não apenas o dogma cristão da criação mas reagindo também a um intelectualismo considerado redutor, como sucede com Pascoaes e Leonardo Coimbra, seja a da recusa do anti-intelectualismo, pela via do idealismo racionalista e crítico de um Sérgio, a que não deixou de atender também Raul Proença, num quadro espiritualista e vitalista, seja também a reflexão filosófica de Fernando Pessoa, que abordamos no último capítulo desta primeira parte.

Historicamente falando, é indubitável que a influência destes homens se concretizou de forma diferente. Leonardo Coimbra deixou uma escola, ou, pelo menos, um grupo de discípulos que, sem se limitarem a repetir as lições do mestre, delas partiram para a afirmação de um pensamento próprio, mas que sempre fizeram questão de se reconhecer sob o signo do magistério do professor da Faculdade de Letras do Porto. Já a influência de António Sérgio, que ofuscou, com o seu prestígio, a figura de Raul Proença, foi mais porosa e difusa.

Pareceu-nos por isso legítimo dar corpo a uma segunda parte intitulada *Sob o signo do magistério de Leonardo Coimbra*, onde se analisam não todos, mas aqueles que de modo mais palpável produziram obra filosófica e conviveram com o mestre não só na Faculdade de Letras do Porto, mas pelos cafés e tertúlias portuenses, que constituíam verdadeiros encontros «iniciáticos», ao mesmo tempo que representavam um prolongamento ou extensão da actividade universitária.

Como é sabido, esses autores deram corpo a uma das partes da polémica em torno da «filosofia portuguesa», e foram ponto de partida para a formação de um grupo mais vasto, agregado em torno da revista 57, dirigida por António Quadros, onde participaram, entre outros, Afonso Botelho, António Braz Teixeira (activo colaborador dos vários volumes desta obra), António Telmo, Orlando Vitorino, Pinharanda Gomes (também colaborador deste volume), conhecido como «grupo da filosofia portuguesa».

A designação provém do título de um célebre livrinho de Álvaro Ribeiro, publicado na década de quarenta, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, onde o autor acusava a nossa escola de ensinar uma filosofia estrangeira, e propunha a elaboração de uma nova filosofia que, na senda do projecto de Pascoaes, permitisse recomeçar, e não continuar ou aclimatar, uma tradição. A recuperação dessa tradição passava, a seu ver, pela eleição de um ponto de partida e pela formação de um escol capaz de conferir expressão ontológica ao que dizia ser um «pensamento implícito nos documentos teológicos, políticos e literários que assinalam os decisivos passos da vida do nosso povo e que venha a formular, em sistema ou sistemas, a filosofia própria da fisionomia nacional» [1], estabelecendo, desse modo, a filosofia «no plano da autenticidade».

O esforço de Álvaro Ribeiro tinha em mente a superação do «fácil processo de denegrir tudo quanto é português», encarado como expressão de um provincianismo paralisante, afectando parte importante da nossa Inteligência, sobretudo depois da geração de 70. Por isso, preocupou-se em afirmar a existência de «um modo português de filosofar, e, mais ainda, de um espírito revelado em pensamentos, palavras e obras», que se desenvolvia em direcção contrária «à do limitado racionalismo», rumo a uma filosofia de «raiz atlântica», entretecida na névoa, na bruma e no sonho... [2]. A esse projecto correspondia ainda uma reforma radical da nossa escola, na base da tese de que a um modo português de filosofar deveria corresponder também um modo português de ensinar.

O esforço de Álvaro Ribeiro, bem como a reacção de sentido contrário que despertou, provocou uma divisão exacerbada no panorama da filosofia em Portugal, a qual dificultou o diálogo cultural interno, pois as posições acabaram por extremar-se em pólos antitéticos. Não vamos por isso analisar neste volume os vários momentos dessa polémica já extinta, nem nos cumpre reduzir autores como Álvaro Ribeiro, José Marinho ou Sant'Ana Dionísio aos limites da questão da «filosofia portuguesa», a qual, estando activamente presente nas suas obras, é superada por uma perspectiva mais ampla, unindo-os a todos o reconhecimento do magistério de Leonardo Coimbra, embora no sentido nobre de independência intelectual, tão bem exposta por José Marinho, ao considerar que a sua dívida a Leonardo se afirmava na exacta medida em que reconhecia que em filosofia «a fidelidade é proibida».

Ainda nesta segunda parte se inclui a análise do pensamento filosófico de Afonso Botelho, que, embora não tendo pertencido ao grupo de discípulos «directos» de Leonardo na Faculdade de Letras do Porto, sempre reconheceu as relações

---

[1] Álvaro Ribeiro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa, 1943, p. 23.
[2] Idem, *A Razão Animada*, Lisboa, 1952, p. 26.

matriciais que o ligavam a Leonardo Coimbra, ampliadas por uma particular relação com o saudosismo de Pascoaes e renovadas por uma leitura atenta da obra de José Marinho. O pensamento de Afonso Botelho permite-nos, por sua vez, introduzir a terceira parte deste volume, pois nele se nota uma muito vincada presença da temática do mito, como complemento da sua ontologia da saudade.

De facto, a terceira parte situa-se de algum modo na continuidade dos temas abordados anteriormente. Intitulámo-la Mito e História, pois a filosofia do mito, na sua articulação com a ideia de história, está presente aos quatro autores aí analisados, Raul Leal, Eudoro de Sousa, Agostinho da Silva e António Quadros, embora não tivesse esgotado os seus âmbitos de interesse, pois estamos perante um conjunto de autores que resistem ao simplismo de uma classificação.

Em todo o caso, exceptuando talvez a figura de Eudoro de Sousa, onde indiscutivelmente se capta, de forma suficientemente estruturada, uma filosofia da mitologia, concebida como cosmofania, os restantes autores situam-se num ambiente mais movediço, com destaque para Agostinho da Silva, embora o ângulo de análise que aqui nos é oferecido pelo Prof. Eduardo Soveral nos permita uma interpretação coerente da sua dispersa e tantas vezes desconcertante obra.

A partir daqui abandonamos o tratamento exclusivamente por autor, para dar lugar a análises temáticas, embora não excluindo, sempre que tal se nos afigurou necessário ou conveniente, uma diferenciação e uma análise particular da obra de determinados pensadores.

Assim, sob o título genérico *A Reflexão Filosófica sobre o Ser e a Existência*, estudam-se quatro grandes áreas de vincado interesse e marcante presença no pensamento filosófico português do século XX.

A neo-escolástica, emergente da actividade das ordens e congregações religiosas, nomeadamente em torno da actividade da Companhia de Jesus e do germe bracarense da Universidade Católica Portuguesa, com expressão não menos importante na *Brotéria* e, sobretudo, na *Revista Portuguesa de Filosofia*, não esquecendo a actividade da escola franciscana, na qual se destacou o Padre Ilídio de Sousa Ribeiro.

A fenomenologia, através das obras dos autores já acima referenciados.

A filosofia existencial, na qual optámos por dar tratamento autónomo e diferenciado às obras de Raul Brandão, Fidelino de Figueiredo, Delfim Santos, Vergílio Ferreira e José Enes — este último em contexto ainda aproximativo —, tendo a obra de Diamantino Martins, também fortemente marcada pela problemática do existencialismo, mas de sentido oposto ao que vinga, por exemplo, em Vergílio Ferreira, sido abordada por Lúcio Craveiro da Silva no capítulo dedicado à neo-escolástica contemporânea.

Sendo mais pacífica a inclusão da obra de Vergílio Ferreira neste capítulo, a obra dos três autores também referidos sugere algumas explicações.

É o caso de Raul Bandão, não tanto pelo conteúdo vincadamente existencial dos seus escritos, mas porque é um autor que tanto pertence à dinâmica finissecular de Oitocentos como ao século XX. De qualquer forma, se bem que possamos apurar uma unidade de temas e problemas, sobretudo a partir dos seus textos publicados no início de Novecentos, as suas obras mais importantes do ponto de vista da filosofia existencial, o *Húmus* e *O Pobre de Pedir*, cabem indiscutivelmente dentro do âmbito temporal deste volume.

No caso de Fidelino de Figueiredo, estamos perante um autor de difícil classificação, pois que se a temática existencial não deixa de estar presente, de forma mais ou menos larvar, no início da sua obra, é sobretudo na parte final da sua actividade intelectual que se afirma.

Finalmente, Delfim Santos, discípulo de Leonardo Coimbra, de quem foi aluno na Faculdade de Letras do Porto, teve igualmente um percurso em que nem sempre as questões da filosofia existencial se afirmaram com a mesma sistematicidade ou intensidade. Por essa razão a análise do seu pensamento surge desdobrada em vários capítulos, seja o da filosofia existencial seja o da filosofia da ciência, estudando-se, neste último, a sua primeira obra de fundo: a *Situação Valorativa do Positivismo*.

A quarta parte, com que termina o tomo 1, é dedicada à análise de alguns autores de marcante interesse no domínio da estética, salvaguardando embora o estudo dessa questão nos pontos dedicados a Afonso Botelho, António Quadros, Vergílio Ferreira, Fidelino de Figueiredo e Sílvio Lima. Optámos, no entanto, por não incluir as correntes estético-literárias, não ignorando embora a fluidez das fronteiras entre a filosofia e a literatura neste domínio.

A quinta parte, que dá início ao tomo 2 deste volume V, intitulada *Homem e Sociedade*, inclui os temas que de algum modo equacionam a existência social do homem: a filosofia do direito, a filosofia da educação, as filosofias políticas de maior expressão neste século, como o nacionalismo ligado ao integralismo lusitano, a ideologia do Estado Novo salazarista, e o marxismo em Portugal, terminando com três capítulos dedicados ao tratamento monográfico de alguns pensadores que se integram no âmbito mais geral destas temáticas: Vasco de Magalhães-Vilhena, uma das mais elaboradas expressões do marxismo em Portugal, com vincado interesse ao nível da filosofia da história, sem esquecer o seu lugar na filosofia da ciência, que merecerá nova referência no capítulo da última parte dedicado a esse tema; Sílvio Lima, cujo «humanismo crítico» constituiu um notável grito de alerta num contexto cultural e sobretudo universitário marcado pela intolerância e pela falta de liberdade intelectual, por si elogiada nas análises sobre a génese do espírito ensaístico; Manuel Antunes, figura cuja presença no âmbito mais vasto da filosofia da cultura é indiscutível, não só pela riqueza do pensamento, mas também

pela mestria com que formou várias gerações de estudantes que tiveram o privilégio de participar nos seus concorridos cursos na Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa.

Termina o tomo 2 com uma última parte dedicada a temas ainda muito pouco estudados no nosso panorama filosófico: a lógica, a teoria do conhecimento e a filosofia das ciências.

Começamos com a análise da noção de filosofia na obra de Arnaldo Miranda Barbosa; segue-se a análise da questão do conhecimento na obra de Vieira de Almeida, posto o que se inicia o capítulo dedicado à lógica, onde se retoma o papel de Vieira de Almeida no plano da difícil afirmação da lógica simbólica em Portugal, de que foi, no âmbito dos estudos filosóficos, pioneiro, a par da tese de licenciatura de Vitorino Magalhães Godinho, também aqui analisada.

Termina este terceiro capítulo, dedicado à lógica, com o estudo, porventura extenso, da obra de Edmundo Curvelo. Todavia, trata-se da primeira abordagem séria e pormenorizada do trabalho de um lógico cuja obra é mais reconhecida além-fronteiras do que entre nós, pondo-se desse modo em relevo a importância e a originalidade de um autor que não se limitou ao papel de divulgador (o que só por si seria revelador de inusitado zelo cívico), vindo no entanto a terminar tragicamente, e de forma prematura, a sua auspiciosa carreira universitária.

Também o último capítulo, dedicado à filosofia da ciência no Portugal do século XX, se reveste de uma extensão considerável. Não que a filosofia da ciência assuma em Portugal um papel de destaque, mas porque se trata igualmente do primeiro estudo feito entre nós sobre esta temática, obrigando os seus autores a uma «ginástica» apreciável, reflectida num esforço muito meritório de investigação e levantamento de textos dispersos de autores onde a filosofia da ciência nos surge abordada com assistematicidade e quase sempre ocasionalmente.

Este capítulo, cuja coordenação, dentro do volume e na globalidade dos vários volumes do projecto, cabe ao Centro de Estudos de História e Filosofia das Ciências da Universidade de Évora, resulta de um protocolo de colaboração interuniversitária, que constitui um exemplo feliz das virtualidades do trabalho em equipa.

Importa também referir que optámos por não incluir neste volume a análise da historiografia filosófica, em que se evidenciaram nomes tão relevantes como (citando apenas alguns dos que já não se encontram entre nós) Joaquim de Carvalho, António Banha de Andrade, João Pereira Gomes, Domingos Maurício Gomes dos Santos, Francisco da Gama Caeiro e José Sebastião da Silva Dias, sem cujo labor minucioso este trabalho não teria sido possível. É certo que a história da filosofia

é um problema da filosofia (1), não sendo totalmente descabido incluí-los neste volume; todavia, a inclusão de um capítulo sobre essa temática conduzir-nos-ia a uma proliferação de textos, títulos e autores que por si sós justificariam um tomo autónomo.

Finalmente, uma palavra ainda para a inevitável diversidade de estilos entre os vários capítulos, pois, como sucede para o conjunto dos cinco volumes, não é possível uma uniformização a esse nível, na medida em que cada autor traduz e expressa os seus ritmos próprios, os seus modos peculiares de abordagem e de tratamento conceptual, que podem inclusive não merecer o acordo de todos os colaboradores. Todavia, o que a obra perde a esse nível ganha, por outro lado, em riqueza e profundidade de análise.

Um dos aspectos em que essa uniformidade não é respeitada com rigidez absoluta, a par da maior ou menor extensão dos capítulos, é o que se refere à inclusão da biografia dos autores abordados, pois achámos preferível que tais referências fossem feitas na exacta medida em que fossem consideradas necessárias para uma melhor compreensão do pensamento dos autores em causa, sendo excluídas nos casos em que tal se não verificasse.

Finalmente, e como julgamos ser compreensível, a responsabilidade científica pelos conteúdos dos vários textos cabe aos respectivos autores.

Março de 2000

Pedro Calafate

(1) Sobre a historiografia filosófica em Portugal veja-se o nosso estudo parcelar «Historiografia filosófica em Portugal», in *Logos — Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/São Paulo, 1989/92.

Primeira parte

As vias de superação do positivismo a partir do período republicano

Capítulo Um

O pensamento poético de Teixeira de Pascoaes

Jorge Coutinho

1. Pascoaes e a sua obra

Joaquim Pereira Teixeira de Vasconcelos nasceu em Amarante em 2 de Novembro de 1877. Fez aí os estudos liceais e formou-se em Direito em Coimbra, onde se matriculou em 1896. Exerceu a advocacia na (então) vila natal e no Porto, tendo abandonado a profissão ao fim de dez anos que considerou de «trabalho forçado». Nos alvores da Primeira República, em 1911, aderiu ao movimento da «Renascença Portuguesa», fundado no Porto, de que se tornou, durante alguns anos, o principal mentor na linha do «saudosismo» nacionalista, tendo dirigido (1912-1916) a revista *A Águia*. Desiludido, afastou-se do movimento por volta de 1920 ([1]). Viveu o resto dos seus anos, entre a vida do campo e a escrita da obra, na solidão da Casa de Pascoaes, solar da família na aldeia de S. João de Gatão, vizinha de Amarante, onde já passara parte da infância e juventude e de onde tomou o nome literário. Faleceu em 14 de Dezembro de 1952.

Visceralmente radicado no meio natural campestre, embora afirmando-se sempre como um homem moderno, pugnou contra os excessos da supercivilização industrial: «Eu fui dado à luz eléctrica deste século; o denso fumo industrial satura-me os pulmões; o ruído mecânico faz sangrar os meus ouvidos — e eu não compreendo, não assimilo esta Vertigem, que é de ferro!» (*VES*, p. 11.) Amante da natureza, sentia-se franciscanamente irmanado com todos os homens e todas as coisas. Religioso por instinto natural e também por influência familiar, partilhou com a geração do seu tempo a profunda problematização de Deus e da religião em geral. Antidogmático, avesso a credos estabelecidos, embora considerando o cristianismo como a mais alta expressão histórico-religiosa, pensou-o e viveu-o em modo heterodoxo. Republicano convicto, pugnou por uma democracia religiosa e rural.

([1]) *Vd.* Jorge Coutinho, *O Pensamento de Teixeira de Pascoaes*, pp. 28-29.

No seu jeito de poeta-pensador, Pascoaes foi, em múltiplos aspectos, um génio romântico, brumosamente nórdico e germânico, de instinto metafísico, religiosamente inquieto, ave nocturna sempre buscando em seu «sonho aéreo», entre «os confins da memória» e «a esperança nascendo», um além divino sempre obscuramente pressentido e jamais luminosamente revelado. Como poeta-pensador genuinamente português, no dizer de Miguel Torga, «talvez nunca tivesse nascido em Portugal estro tão medularmente nosso, tão profundamente consubstanciado com a alma da grei, no que ela oculta de brumoso, atormentado e abissal sob a capa de uma singeleza lírica e versátil [...]. Teixeira de Pascoaes é o trágico aedo da nossa condição de eternos exilados da realidade, de encobertos no descoberto, de perseguidores de miragens» (1).

A obra escrita de Pascoaes, sendo originária e essencialmente literária, veicula um pensamento de cariz simultaneamente filosófico, religioso e místico. Sentindo-se, por condição ontológica, solidário dos homens e das coisas, mergulhado no mistério que tudo envolve e comungando na dor que anda em tudo, o Poeta assume-se como mandatado pelo ser (humano e cósmico) para lhe procurar abrir clareiras de sentido, tornando-se o seu pastor, profeta e guia, tenso de lhe encontrar um caminho de redenção. Mesmo quando, na fase do «saudosismo» nacionalista, faz das suas poéticas intuições particular aplicação ao ser português, fá-lo dentro desta mesma preocupação essencial e desta essencial postura.

Obra extensa e complexa (perto de setenta títulos publicados), elaborada ao longo de cinquenta e oito anos, distribui-se, ainda que sem fronteiras perfeitamente definidas, por uma razoável variedade de géneros e modos de expressão: poesia e prosa, ensaio filosófico e prosa didáctica, memória autobiográfica e relato de viagem, biografia e novela, aforismo e cartilha doutrinal, manual pedagógico e conferência, além de uma menos significativa experiência no género teatro. Reflectindo, no seu hibridismo e heterogeneidade, o carácter espontâneo, indisciplinado e imprevisível do génio que a criou, a obra coloca o problema da sua unidade enquanto obra de pensamento. A metáfora da sinfonia é porventura a que melhor serve para a caracterizar. Obra vertida em pluralidade de timbres e produzida em modo de desdobramento contínuo, a partir de um primeiro esboço inicial, a sua unidade é portanto pluriforme e essencialmente dinâmica, reflectindo a sua construção como obra no seu evoluir irregular, em sequência de grandes e profundas intuições plenas de densidade significativa, por vezes agrupadas em conjuntos mais ou menos harmónicos, por vezes em sobreposição e complexidade,

(1) Miguel Torga, *Teixeira de Pascoaes*, *in* AA.VV., *Pascoaes* (org. da Secretaria de Estado da Cultura, comemorando o primeiro centenário do nascimento do Poeta), IN-CM, Lisboa, 1980, p. 196.

raramente em fluir melódico de discurso lógico, não raro com as dissonâncias da contradição, o suspensivo da dúvida, o avanço e o recuo da indecisão. Acertadamente, Pascoaes designará um tal pensamento como «uma *concepção*, não *conceito*» (*HU*, p. 113).

Referem-se aqui apenas os títulos mais significativos do ponto de vista do pensamento. Os primeiros escritos (em verso) — *Belo* (1896-97) e *À Minha Alma* (1898) — denunciam já o drama do buscador de sentido para o mistério do ser: do seu ser pessoal, primeiro, mas logo também do ser português e do ser universal. A dimensão cósmica e divina do mistério indagado torna-se patente em *Sempre* (1898) e depois em *As Sombras* (1907), duas colectâneas poéticas de primeira grandeza. Em *Jesus e Pã* (1903), *Para a Luz* (1904) e *Vida Etérea* (1906), Pascoaes, ao mesmo tempo que indaga do mistério do ser, celebra, em exaltação profética, a ideia de uma redenção universal para o sofrimento do homem e do mundo.

Durante a segunda década do século XX, especialmente na primeira metade, o Poeta-Pensador alimenta a ideia de que a redenção universal passa pela redenção do povo português e pela sua particular missão no mundo. Neste período dedica-se quase inteiramente à causa do «saudosismo». Dois grandes poemas, *Marânus* (1911) e *Regresso ao Paraíso* (1912), assinalam a sua fé na redenção de Portugal (o primeiro) e do inteiro universo (o segundo). Na mesma linha temática fundamental, escreve algumas das suas mais entusiásticas obras em prosa: *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo* (1912), *O Génio Português* (1913), *A Era Lusíada* (1914), *Arte de Ser Português* (1915) e *Os Poetas Lusíadas* (1919). Desta década, mas fora da temática «saudosista», é ainda o enigmático livro de aforismos *Verbo Escuro* (1914).

No interior da década de 20, Pascoaes, desiludido com o fraco acolhimento da ideologia «saudosista» e com o destino de desintegração e reorientação da «Renascença Portuguesa», tendo abandonado a causa deste movimento, volta-se de novo para o mistério do ser e o seu drama de ser. Os escritos desta fase — *Elegia da Solidão* (verso: 1920), *O Bailado* (prosa sapiencial: 1921), *A Nossa Fome* (prosa: 1923) e especialmente *O Pobre Tolo* (prosa: 1924) e *Cânticos* (verso: 1925) —, além de continuarem a inicial meditação sobre aquela temática, traduzem, cada um a seu modo, esse estado de espírito de um Pascoaes desiludido e confuso. Mergulhado em crise de identidade e de sentido, entre 1925 e 1934, não produziu mesmo nenhum grande texto, a não ser o *Livro de Memórias* (prosa autobiográfica: 1928), que representa ainda o Poeta em processo de involução e emigração interior, do desencanto se refugiando recordativamente nesse paraíso interior do seu encanto que fora para ele a infância.

A partir da versão em verso de *O Pobre Tolo* (1931), deixou praticamente de escrever versos. Nos cerca de vinte anos que, desde então, antecedem a sua morte, deu à luz dois grandes ensaios filosóficos: *O Homem Universal* (1937) e *Santo*

Agostinho (1945). No primeiro tentou proceder à «elucidação» da sua obra de pensamento poético até então produzida; no segundo, a pretexto de biografar (mais que biografando de facto) o Mestre de Hipona e em esforço de aprofundamento, renova as essenciais preocupações de sempre, tendo especialmente em mira, guiado por aquele, a indagação do mistério do mal e da sua redenção. No mesmo período, dedicou-se a escrever várias (outras) biografias, cada uma das quais seria como que a expressão concreta de uma sua fundamental ideia abstracta: *São Paulo* (1934) ou o cristianismo como religião da esperança «sobrenatural» para além de todo o entendimento (*SP*, p. 81); *São Jerónimo e a Trovoada* (1936) ou o eterno conflito (e complementaridade) do cristianismo e do paganismo; *Napoleão* (1940) ou como, ao lado de Cristo, há sempre um Anticristo; *O Penitente (Camilo Castelo Branco)* (1942) ou a condição expiatória do existir humano. De bastante interesse para o conhecimento do modo (irónico, problematizante e dialéctico) do pensar pascoaesiano é o relato de viagem a que chamou *Duplo Passeio* (1942). Densos de pensamento são ainda alguns escritos saídos postumamente: *A Minha Cartilha* (1954), espécie de testamento espiritual, o ensaio filosófico *A Velhice do Poeta* (1973) e a conferência *Da Saudade* (1973).

Nesta trajectória da obra do Poeta-Pensador, podemos distinguir um primeiro e um segundo Pascoaes, correspondendo a duas grandes vertentes integradoras de variações menores: uma vertente ascencional e outra quase horizontal e mais acentuadamente ondulatória. Entre uma e outra situa-se a queda brusca e estonteante da crise pós-saudosista, que determinou a viragem. A primeira vertente é alentada pela esperança de encontrar a verdade procurada. Pascoaes move-se ora em voo de ave metafísica ora em ímpeto de combate ideológico. O pessimismo existencial de fundo é aí temperado por um halo de optimismo idealista. O pensamento move-se em tendência afirmativa de uma essencial verdade a acolher com a segurança da certeza. Diferentemente, na segunda vertente a esperança alterna frequentemente com o desespero, o optimismo com o pessimismo, a afirmação com a negação e a dúvida, ainda que uma discreta tendência ascensional de fundo se mantenha apesar de tudo.

O meio familiar, a infância e a paisagem — em que tiveram especial relevo a sua aldeia, o Marão e o Tâmega — marcaram para sempre a alma do Poeta-Pensador. O amoroso convívio com a terra habituou-o a ouvir o «canto magoado», em que ressoa a «dor cósmica» das coisas, suas «irmãs em Deus», com ele comungando o mesmo «Vago remorso, desgosto / De viver a imperfeição / Da Criação» (*TP*, p. 274). Por seu lado, a saída da «idade de oiro» da infância representou para ele a experiência da «queda», e a partida para Coimbra a primeira grande experiência da ausência. Estes três factores determinaram na sua alma, já congenitamente predisposta, a fundadora experiência da saudade com seu pendor metafísico. Fun-

dadora e fundamental, pois ela constituirá o poema interior, sempre presente e jamais adequadamente passado a escrito, a partir do qual o Poeta desentranhará toda a sua obra de pensador. Foi isso que lhe permitiu dizer: «O meu pensamento sou eu próprio» (*HU*, p. 14); «nasceu duma experiência íntima ou dum movimento espontâneo do meu ser, num tempo em que ele se entregava desprevenidamente aos ímpetos da sua actividade juvenil» (*HU*, p. 31).

Mas Pascoaes é também filho do seu tempo. Respirou os ares da profunda crise religiosa e cultural que marcou a viragem do século XIX para o século XX, com o inerente abalo das grandes certezas e das grandes construções de sentido em presença. O seu pendor poético-metafísico é (também) reactivo contra a onda positivista. O natural instinto religioso, ao mesmo tempo que assimila, procurando a seu modo transcendê-la, a nietzscheana proclamação da morte de Deus, reage contra um cristianismo em que predominava uma alma lutuosa, a Nietzsche indo buscar, na sua primeira fase, o gosto por um complemento (ou contraponto) de paganismo como religião da alegria da vida. Bebeu as ideias da crítica racionalista da religião cristã, especialmente de Renan. O evolucionismo darwiniano tem marcas profundas na obra. Em relação ao pensamento nacionalista, Pascoaes foi particularmente sensível ao estado e ao sentimento de decadência nacional e aos (maus) caminhos desenhados pela revolução republicana de 1910. Entre os nomes influentes, na curvatura da sua vida, com marcas significativas na obra, contam-se ainda os de Schopenhauer, Bergson, Unamuno, Sampaio Bruno, Junqueiro e Leonardo Coimbra.

Se recuarmos no tempo, para além do tempo do Poeta-Pensador, detectamos ainda — além da Bíblia, a que sempre concedeu atenção e importância privilegiadas — todo um elenco de grandes vultos da nossa tradição cultural, de que Pascoaes se revela devedor e por vezes também admirador ou mesmo entusiasta: Platão, Lucrécio, Virgílio, São Paulo, Santo Agostinho, Dante, Camões, Frei Agostinho da Cruz. Embora sem aparecer nomeada, a filosofia do idealismo romântico alemão, especialmente na versão de Schelling, tem, no mínimo, uma impressionante afinidade com a ontologia do nosso Poeta.

2. Modos de pensamento e de escrita

O pensar pascoaesiano obedece a três modos fundamentais, que são também três momentos do pensamento. Sendo, na sua raiz mais profunda e em seu momento primeiro, um pensar poético, é, num segundo momento, complementado pelo pensar hermenêutico; e é, algumas vezes, num terceiro momento, submetido ao pensar reflexivo. O primeiro modo é espontâneo, os outros dois são esforçados.

Os três não se encontram, no conjunto da obra e mesmo em cada texto, em sucessão cronológica regular. Ora predomina um ora outro, ora andam dois deles ou os três complexamente misturados entre si.

Em seu modo congenitamente poético, é um pensar ontológico, pensar *do* ser que a si mesmo se pensa pela mediação do Poeta. É, por isso, na sua génese primeira, um pensar espontâneo, vivencial, inspirado, ditado pela voz da terra ou do ser, emergindo na consciência do Poeta «como um sentido a abrir» (*AMA*, p. 89) e por ele sendo acolhido como dom e revelação. Ao Poeta cabe traduzi-lo «em palavra humana e revelada» (*SE*, p. 179). O que é próprio da genuína poesia de Pascoaes, enquanto via ontológica da manifestação da verdade, não é o dar forma poetizada a um pensamento independente dela e anterior a ela; é essa virtualidade — que Heidegger haveria de considerar como o privilégio ontológico da poesia, tornando-a próxima da filosofia — de se constituir como nascente ou génese do pensamento da verdade. É nela que o penumbroso mistério do ser se abre discretamente em meia luz de luar, naquela ambivalência de luz e sombra que constitui a heideggeriana «clareira» (*Lichtung*) da poesia.

A este espontâneo momento poético-ontológico acresce um primeiro esforço: o do pensar hermenêutico. Se, no modo poético, o Pensador pensa em intimidade ao ser, no modo hermenêutico, em termos ricoeurianos, pensa na dialéctica de pertença e distanciação: posicionando-se no espaço parabolicamente aberto das suas (ainda) obscuras intuições poéticas e do próprio mistério da sua poesia, procura ver-lhes mais claramente o alcance, em esforço de interpretação ou de desvelamento de sentido. De modo semelhante se posiciona e esforça no espaço aberto das intuições de outros poetas (designadamente em *Os Poetas Lusíadas*), dos factos da história, da cultura, da arte e da religião.

Mas em Pascoaes a actividade de pensar foi também, algumas vezes, esforço de racionalização, dando as originárias intuições poéticas lugar àquela flexão da mente sobre elas, a que chamamos reflexão. Ao pensar do ser acresce assim o pensar *sobre* o ser, no qual já não contam a intimidade nem a pertença, mas a distanciação. Tentou esta via especialmente em *O Homem Universal* e *Santo Agostinho*. Não, porém, convenhamos, sem uma enorme dificuldade. Se o pensar espontâneo representava para o Pensador um dom natural, o esforço intelectual a frio, embora mais o racionalizante que o hermenêutico, era para ele uma violência. O poeta não larga o pensador racional, interferindo no discurso, dificultando o trabalho da razão e tornando o discurso híbrido de intuição poética e lucubração racional. Homem estruturalmente poeta, não sabia mover-se na tarefa de pensar que não fosse poeticamente. O seu pensamento reflexivo é ainda feito essencialmente de matéria-prima de intuições poéticas, de relâmpagos luminosos que se sobrepõem, baralham e confundem.

Decorrem daí certos defeitos típicos da sua escrita de pensador, especialmente se tomarmos como referência o paradigma científico do discurso filosófico: a falta de rigor lógico, a descontinuidade, a desarticulação e o desconcerto de um discurso feito de sobressaltos iluminados; a derivação repentina e despistante; o pensar anárquico e confuso, tumultuoso e emaranhado, sincopado e fragmentário; a imprecisão conceptual e a instabilidade terminológica; o abuso da hipérbole e da expressão absoluta; a sobreposição ou a mistura indiscriminada dos planos epistemológicos e dos registos da linguagem: poético e filosófico, racional e irracional, físico e metafísico, o dito sublime e o vulgar, o genial e o infantil, o sério e o jocoso.

Pouco importa se um pensamento assim dado à luz cabe ou não na categoria epistemológica do pensamento filosófico. Na sua génese e no seu modo essencial é um pensamento poético. Se como filosofia o quisermos considerar, diremos, com o Autor, que é uma «filosofia poética» (cf. p. ex. *HU*, p. 81; *HU*, p. 86) (1). Não obedecendo ao paradigma científico da filosofia, tem inerente as marcas da gratuidade, da metaforicidade e da ingenuidade poéticas. Mas estes qualificativos devem ser entendidos mais positiva que negativamente.

A gratuidade é aí, antes e acima de tudo, sinónimo daquela espontaneidade em que a verdade do ser se abre à intuição do Poeta, como graça ou dom do mesmo ser, e não obedecendo ao esforço e habilidade daquele. Neste modo de pensar, como gosta de repetir o seu Autor, a verdade afirma-se, não se demonstra. As suas razões são, em primeira instância, razões do coração que a razão chega mal ou porventura não chega a conhecer. A ausência de uma razão pensante abstracta tem aqui a sua contrapartida no pensar em modo concreto de vivência, na qual se compenetram, em vibração solidária, os diferentes timbres em que ressoa, no coração humano, a voz do ser.

A imediatez e concretude em que a verdade do ser advém poeticamente é que obriga o Poeta a traduzi-la em expressão metafórica. O ser mostra-se aí através de uma roupagem em que, ao mesmo tempo, se dissimula: a das imagens em que aparece no vasto mostruário da Natureza a que o Poeta-Pensador pertence. Funciona aí, a seu modo, a dialéctica da «aparência» e da «aparição». A metáfora é a aparência que, escondendo a verdade, possibilita todavia a sua aparição.

Por seu lado, sem excluirmos de todo alguns casos de sentido negativo, a ingenuidade poética, no seu significado mais profundo, não é sinónimo de acolhimento fácil e apressado de algo como verdadeiro, mas daquela abertura inocente e cândida, desprevenida e pura, ao mistério do ser, que permite a este abrir-se, por sua vez, ao espírito do Poeta como o não faria a mais ninguém. Era essa ingenui-

(1) *Vd.* Jorge Coutinho, *op. cit.*, pp. 392-405.

dade que ele tinha diante dos olhos quando escreveu: «O que, nos grandes Poemas, me domina, é a visão instintiva do mundo que lhes desvenda novas formas; a emoção directa, inocente, que se apega; o espanto infantil de quem vê pela primeira vez; a sensibilidade ao contacto do mistério...» (*VES*, p. 184.) É a inocência de um olhar não perturbado pelos preconceitos acumulados pelo senso comum nem pelos conceitos em que o artifício filosófico-científico encerrou a realidade e a desfigurou no seu rosto ontológico ou ontofânico. A ingenuidade poética de Pascoaes é essa «infantilidade», essa candura do olhar, essa proximidade da origem ou do segredo oculto das coisas e, ao mesmo tempo, essa transparência que, sem nada forçar, permite à sua verdade oculta o seu trans(a)parecer, isto é, o seu aparecer de além do seu rosto sensível ou físico, como a sua íntima verdade metafísica.

Por outro lado, tendo permanentemente em seu horizonte aquele Absoluto divino, onde convergem e coincidem o absoluto da Beleza, da Verdade e do Ser, e sendo com dificuldade que faz a destrinça entre a *poiesis*, o *mythos* e o *logos*, mais que do filosófico e ao mesmo tempo que do poético, o pensamento do Poeta do Marão aproxima-se do modelo religioso. Movendo-se, em modo «infantil» e «primitivo», na proximidade do Ser — ou, como diria Heidegger, habitando no sagrado —, o Pensador alimenta-se do seu Mistério, vendo neste, sistematicamente, a discreta «aparição» do mistério de Deus. Vivendo na escuta da «voz» divina do ser, faz-se seu intérprete e empresta-lhe a sua voz, tornando-se seu profeta.

Enquanto tenso de dizer a verdade secreta do ser, o pensamento de Teixeira de Pascoaes é, além disso, um pensamento ao mesmo tempo telúrico e místico, resultante de um apaixonado e simultâneo conúbio com a terra e o céu. Ele é, por isso, também, um pensamento estranhamente nupcial, traduzindo o seu enamoramento de uma verdade que brota da terra e se abre, no coração do Poeta, em modo de escuridão nocturna que vagamente se faz luar, denunciando por detrás de si, na mais secreta intimidade da própria terra, a sua fonte divina e anunciando para além de si o seu esplendor celeste ou a inefável e inacessível beleza do ser, qual revelação-ocultação do seu virginal segredo inviolável. Em assumida castidade epistemológica, Pascoaes evita sistematicamente racionalizar o transracional. Configurando-se assim como um «misticismo naturalista» (*ASP*, p. 118, em nota), o seu pensamento traduz a quase irresistível tentação de um panteísmo, em que a verdade secreta do ser se identifica com o oculto da Natureza, o qual, por sua vez, se identifica com Deus, e em que, por outro lado, o Céu da sua luminosidade aparece como o desabrochado esplendor da terra.

A consequência natural desta dupla condição da verdade — a sua atracção sedutora e a recusa da sua posse — é que, paradoxalmente, o idílio do Pensador em «ansiedade trágica de ver» (*CA*, p. 156) tende a transformar-se em drama. É o drama da inacessibilidade de uma verdade-mulher-amada que sempre lhe apare-

ce como uma verdade-mulher-ausente. Daí que o seu pensamento se constitua também inevitavelmente como um pensamento saudoso. A verdade-paixão do Poeta, como se deduz da própria alegoria da pastora de *Marânus,* só em saudade pode ser possuída, isto é, em presença de ausência. O conhecimento da verdade metafísica é apenas saudade dela. E será nele o sentimento, a um tempo doloroso e amoroso, feito pressentimento, dessa verdade escondida ou verdade-mistério, como o segredo vedado da mulher que se ama e que ao mesmo tempo, em feminino *sim e não,* se oferece à desocultação e se recata no escondimento.

Essa recusa da verdade mais secreta, porque transracional, em se abrir à indagação do Pensador instaura nele o conflito entre o coração e a razão, entre o poeta espontaneamente metafísico e afirmativo e o filósofo reflexivamente bloqueado. É esse conflito que Pascoaes vive e exprime também no seu modo dialéctico de pensar, que é o seu jogo de poeta enamorado ou de poeta anti-racionalista sempre tentado pela racionalidade. Com o seu «temperamento ondulatório ou oceânico» (*DJ*, p. 36), move-se sempre, mas de facto nem sempre progride, e quando progride é geralmente por avanços e recuos. Diz e contradiz; afirma, nega, duvida; volta a afirmar, para de novo negar e duvidar. Os temas tornam-se para ele essencialmente problemas.

O drama do pensamento arrasta consigo uma persistente dose de ironia. Esta tem subjacente um propósito de cautela, na perspectiva de qualquer possível tentação da certeza fácil ou apressada (que saberia a violação) e de todo o excesso de seriedade (que seria presunção), num pensamento obedecente aos princípios de contradição e de incerteza. Mas a ironia em face do seu próprio pensamento não tem apenas esta função epistemológica de distanciamento crítico e dinamizador da procura da verdade. Ela exerce simultaneamente uma função psicológica de evasão dramática ou de desdramatização. Porque o pensar em contradição e dúvida, sendo um jogo de pensamento, é todavia um jogo dramático. A contradição, gerando a suspensão da dúvida, é conflito fechado, para o qual não se vê saída. É o drama de «procurar e não encontrar» (*SP*, p. 92). A ironia proporciona então ao Pensador essa brecha de evasão ou essa válvula de escape para a tensão dramática, permitindo-lhe a descarga emocional, a libertação da ansiedade, a catarse psicológica.

Em estreita relação com o modo genesicamente poético, com a geral dificuldade de pensar racionalmente e com a ambiguidade do pensamento em especial, estão ainda as marcas da indefinição, da indecisão e do inacabamento. O que, de resto, em Teixeira de Pascoaes é valioso e admirável não são as poucas conclusões provisórias a que chegou ou teve a impressão de ter chegado. É, antes de tudo, o afã da procura da verdade, próprio de um verdadeiro filósofo, a que acresce a profunda sinceridade que sempre o acompanhou nessa procura. É a sua atitude indagadora, interrogativa, a sensibilidade à dimensão mistérica do ser e a ineren-

te percepção de que «neste mundo, não alcançamos o absoluto, nem o pensamento humano dirá a última palavra» (*SP*, p. 189). E também a fundamental intuição e implícita afirmação de que há uma verdade a procurar ou de que o mundo e a vida têm uma luminosidade e um sentido, por ocultos e distantes que se apresentem; e de que esse sentido, no seu horizonte último, aponta para uma transcendência metafísica, como quer que ela seja concebida e interpretada. É, enfim, toda aquela densidade poética de um pensamento mais sugestivo que conclusivo, que faz que ele valha muito mais pelo não expressamente dito que pelo dito, mais pela direcção para que aponta que pelas metas alcançadas, mais pelo sentido que abre que pela significação imediata, mais pelo sugerido que pelo declarado.

3. Filosofia do conhecimento poético

Pascoaes, especialmente em *O Homem Universal*, teoriza, interpretando-a, esta sua experiência de pensador em modo poético. A emergência da verdade na poesia supõe que a alma do Poeta funciona como câmara de ressonância do mundo (Pascoaes gostava de dizer como «consciência do Universo»). Supõe, no poeta, compreendido como «o ser interior a tudo», o «dom da simpatia», a «sensibilidade ontológica, idêntica às próprias coisas tornadas imanentes ou reveladas à nossa consciência» (*HU*, p. 8). É uma natural capacidade de vivência, ou melhor, de convivência ontológica, feita «vidência» e «audiência», implicando no poeta uma antena sensível ao mistério em que as coisas se ocultam, permitindo-lhe vibrar em uníssono com aquela música silenciosa ou silêncio musical (ou luz obscura) que é a própria voz das coisas e da vida, oculta no silêncio do seu verbo, já que «o silêncio é a alma do verbo», mas «o som é a essência das coisas» (*HU*, p. 36). Esta espécie de *Stimmung* ou acústica da alma, como lhe chamou António Quadros (1), é coisa do sentimento ou do coração e do seu poder de *syn-aisthesia* ou *syn-pathia*. O coração poético do poeta é que tem essa especial capacidade de sentir-com as coisas, de tomar o pulso ao ser, de modo que nele «o sentimento faz-se pensamento» (*HU*, p. 19). E a sua alma é que tem essa especial capacidade de se inflar e abrir em espaço de ressonância cósmica e ontológica. E a sua palavra assim inspirada é que tem esse dom especial de traduzir em verbo humano o mistério (in)audito das coisas ou do ser, já que «a inspiração do poeta é a sua identidade com o cosmos, a exprimir-se verbalmente ou por meio da substância originária que é o verbo, o som, a música divina» (*HU*, p. 8). Em versos tão simples quão profundos, eis como

(1) Cf. António Quadros, *O Mistério do Ser, a Saudade, o Verbo Escuro*, Átrio, Lisboa, 1992, p. 80.

ele sintetiza esse seu modo de aceder ao mistério do mundo e da vida: «Ouço, em meu coração, tudo o que existe! / E nem faço mais que repetir, / Num frágil verso pobre, humano e triste, / O que me diz a terra misteriosa...» (*SO*, p. 71.)

Só por essa clareira vem até nós a «verdade», que diríamos arqueológica (a da raiz última das coisas) e que é de ordem metafísica e misteriosa, oculta por detrás e para além da «realidade» sensível. Por ela a «aparência» do que é visível dá lugar à «aparição» do lado misterioso do ser. É a «aparição» que constitui o evento da verdade que diríamos heideggerianamente ontológica: o ser a fazer-se «palavra humana e revelada» (*SE*, p. 179). Tornada possível por aquela ingenuidade já atrás referida, é ela que permite a Pascoaes ligar a verdade com a sinceridade, quer dizer, com a abertura do homem, implicando ao mesmo tempo transparência e disponibilidade, à verdade que, do lado do ser, faz nele a sua aparição. Se há uma correspondência, esta é entre o enunciado e o sujeito, entre o verbo proferido e o verbo pensado, não porém, em última análise, como pensamento do sujeito, mas como verdade do ser que naquele faz a sua aparição. Por isso diz Pascoaes que «a verdade [poética, por suposto] não se demonstra, afirma-se» (cf. p. ex. *SS*, p. 149; *SP*, p. 127), como afirmação do ser.

Só pois por esta via poética temos acesso à «Verdade». A via da razão não ultrapassa o plano da «realidade». «A poesia finda onde principia a ciência [nesta se incluindo a ciência filosófica ou a filosofia como ciência], e principia onde a ciência finda.» (*HU*, p. 72.) A ciência, sendo racional e «física», versa sobre o horizonte próximo do ser; a poesia, implicando um conhecimento «teológico supra-racional» (*HU*, p. 92), abre-se ao horizonte do «remoto». A função da ciência é ver e pensar, a da poesia é visionar ou imaginar (*HU*, p. 72). A ciência parte da ignorância, procura responder a problemas, diminuindo a área daquela, e, por isso, é palavrosa; a poesia parte do mistério, que nela se faz revelação, «diminui a área do inominado» ([1]), tendo como condição do seu fazer-se a escuta do silêncio. A ciência conduz ao cepticismo e ao cinismo, a poesia conduz à fé (*HU*, pp. 72-73).

Para poder vislumbrar e exprimir essa verdade, o poeta é servido pelo poder visionário da fantasia, que prolonga no sentido do mistério racionalmente inatingível e indizível a visão poética em que ela aparece. Deste modo ela assume o carácter de verdade mitológica. A afirmação implícita no acto de fé é a mesma afirmação que constitui o mito. E, sendo no poeta uma afirmação do ser, tem a força ontológica de uma afirmação de ser (cf. *SP*, p. 40). Mais do que e antes de ser um acto do homem, o acto de fé é um acto (afirmativo) do ser. Por isso é que a crença se basta a si mesma.

([1]) Conferência sobre João Lúcio, in *A Saudade e o Saudosismo — Dispersos e Opúsculos*, p. 224.

Uma tal epistemologia leva implícito um elogio da loucura (poética) como sabedoria. A loucura é sábia porque vê as coisas na sua verdade. Nisso diverge quer da ciência em geral quer do senso comum. Aquela não vai além do nível racional do pensamento, que não chega a ser conhecimento da verdade; este toma as aparências como verdadeiras. Nem uma nem outro se movem na esfera da verdade. Isso é próprio do doido, porque «um doido é só Aparição» (*BA*, p. 111). O louco vê tudo às avessas: onde os outros vêem a essência ele vê apenas a aparência, onde vêem extravagância ele vê a verdade, onde o olhar daqueles não descobre mais nada é que ele vê o essencial. O louco valoriza a função noética do sonho ou da fantasia, em detrimento ou mesmo contra a lógica da razão. O verbo da loucura «ofende a ordem estabelecida, a harmonia consagrada, os ditames da razão» (*SP*, p. 79). Para ele, «o que se entende não vale nada. O que vale é o que é para além do entendimento» (*SP*, p. 81).

4. O mistério da saudade

Teixeira de Pascoaes tem sido insistentemente considerado como poeta-filósofo da saudade. Esta qualificação é justa se for bem entendida. De facto, quando ela subentende, de forma mais ou menos exclusiva, a ligação do Poeta à filosofia «saudosista» (tendente a converter-se em ideologia) subjacente ao movimento da «Renascença Portuguesa», torna-se injusta, redutora e prejudicial para a boa fama do nosso Escritor. Em primeiro lugar, a postura ideológica foi algo passageiro, acidental e *contra naturam* do seu modo de ser, dela tendo mesmo saído em desencanto e sofrimento. Em segundo lugar, o seu intuitivo pensamento da saudade, determinando embora a totalidade da sua obra literário-filosófica, em grande parte dessa mesma obra só implicitamente joga com aquele sentimento, sendo necessário um esforço de interpretação e explicitação, com a inerente compreensão contextual-interna, para ver nele a omnipresença determinante da mesma saudade.

4.1. Saudade cósmica, antropológica e metafísica

A saudade em Pascoaes não é prioritariamente a saudade vulgar de pessoas ou coisas que se tiveram e se amaram e que o tempo roubou e tornou ausentes. Esta forma e este nível da saudade servem-lhe sobretudo como experiência simbólica e remissiva: a sua ressonância indicia-lhe e remete-lhe o coração e o espírito para um outro nível de saudade, que é o da saudade metafísica. Pascoaes refere-a

não só ao ser humano, mas também a todos os seres que integram o que ele designa por mundo da «Criação». Isso permite-nos falar de uma saudade que é, ao mesmo tempo e em certa continuidade ontológica, uma saudade antropológica e cósmica.

No modo de ver de Pascoaes, a saudade metafísica inere a toda a «Criação» como espécie de condição transcendental. É que toda a «Criação» é marcada pela imperfeição ou pela finitude. A saudade inscreve-se então em todo o ser imperfeito ou finito como o seu desgosto de não ser perfeito ou infinito. Ela constitui, no mundo do homem e das coisas, o seu «canto magoado», o seu «fúnebre desgosto», a sua «dor cósmica», a sua sinfonia patética. As coisas choram a dor da sua imperfeição. São as virgilianas *lacrimae rerum*, tantas vezes referidas pelo Poeta, eco lamentoso, ou em negativo, de uma inaudita mas pressentida, platónica e celestial «música das esferas».

A saudade do homem e das coisas aparece, pois, ao nosso Poeta-pensador como o mal-estar do ser finito, a denunciar o seu mal-ser e a reclamar e anunciar a sua superação em puro ser e, por inerência, em puro bem-estar. Por ela, o ser im-per-feito (não completamente feito) se experiencia e revela in-satis-feito (não bastante feito) em ânsia de ser per-feito (completamente feito). Onde, porém, os filósofos da tradição cristã vêem a natural condição de um homem e de um universo que são, no estrito sentido das teologias judaica e cristã, criaturas, Pascoaes, não sem uma certa aproximação ao neoplatonismo, vê antes a condição decaída do universo da «Criação». À sua filosofia da saudade anda, por isso, inerente a ideia de queda cósmica. O mundo representa um decaimento do ser como puro Ser ou da sua originária condição divina de ser. O mundo é Deus decaído.

A visão saudosista da realidade torna-se assim inseparável da nota de um certo monismo e panteísmo: Deus e o mundo são o mesmo em positivo e negativo. O homem saudoso, por sua vez, não é mais que a consciência sofredora desse Deus decaído, Deus acordando do sono que dorme no mundo e, com esse acordar, se recordando da sua originária condição divina e abrindo o desejo e a esperança de a ela regressar. Essa lembrança e esse desejo-esperança são a própria essência da saudade. «Acordar» e «recordar» são palavras derivadas do termo latino *cor, cordis*, que significa justamente «coração». O acordar, que traz consigo o recordar, é esse conhecimento que, sendo re-conhecimento, supõe um pré-conhecimento desse originário de nós que o coração reclama também como o último e definitivo de nós. Tendo, porém, lugar no coração, esse reconhecimento de um pré-conhecimento, situa-se ao nível do sentimento e é, de facto, um ressentimento e um pressentimento. É o ressentimento de Deus no coração do homem: pela saudade Deus, em seu estado de decaimento, mostra-se ressentido por não se encontrar sendo aquilo que devia ser. E é pressentimento: por ela o ser humano

pressente, por detrás (ou para além) do rosto visível do mundo, o rosto invisível de Deus.

Compreende-se assim que a experiência saudosa de Pascoaes ande ligada a uma atitude de cisma. O cismar pascoaesiano é essa distensão do espírito para além da última linha do horizonte visível do mundo, simultaneamente em lembrança e esperança desse invisível originário divino de si. No uso da língua portuguesa, porém, o substantivo «cisma» ora aparece no masculino ora no feminino. Em qualquer dos casos pressupõe uma *cisão*. No plano psicológico e existencial da consciência, ou talvez melhor da semiconsciência, ela é *uma cisma*, uma fractura da alma ou do coração. Denuncia um coração partido. No plano ontológico, nessa cisma anda denunciado *o cisma* do ser, ou seja, a sua cisão em ser e não-ser. A saudade é por isso, em primeiro lugar, uma cisma, profunda e radical, no sentido de re(s)sentimento por o ser humano (e, com ele, todo o ser imperfeito) não ser aquilo que, enquanto ser, devia ser. Mas é-o também, num segundo tempo, no sentido de dilatação da alma na recordação e na tensão de reconquista dessa plenitude divina de si mesma. A saudade metafísica pode assim ser descrita como «*a cisma* do ser que *o seu cisma* gera e alimenta» (1).

Enquanto pressentimento, a saudade é-o num duplo sentido. Num sentido cognitivo, a saudade é denunciadora dessa originária condição divina e prenunciadora da sua recuperação num futuro metafísico ou metatemporal. Num sentido existencial, ela é promissora e activadora desse regresso. É um sentimento protenso, que coloca o homem e o mundo em posição ek-stática, quer dizer, de perpétua saída de si na direcção e na procura de um além de si metafísico e divino. A memória da Origem traz consigo a procura do Fim como regresso à Origem. Assim, no *pressentido* da saudade anda indiciado o *sentido* do homem e do mundo.

Enquanto ressentimento e pressentimento, a saudade metafísica implica ainda uma conotação temporal. Na sua face negativa andam insinuados um *já não* e um *ainda não*. É um sentimento presente que abre para um passado e para um futuro ausentes que se deseja tornar presentes. Se, porém, o presente da saudade é «físico» (no sentido de pertencer ao mundo da nossa experiência), o passado e o futuro para que abrem são metafísicos. Ela não é apenas um sentimento retrotenso e protenso, mas prototenso e metatenso. A saudade é assim um ressentimento e pressentimento temporal do eterno, sua evocação e sua invocação. Nesta ordem de ideias, Pascoaes pôde dizer: «Tenho às vezes saudades do futuro, / Como se ele já fora decorrido... / Um sentimento escuro / De quem antes da vida houvera já vivido.» (*CI*, p. 21.)

(1) Jorge Coutinho, *op. cit.*, p. 154.

Esta dialéctica do tempo e da eternidade — ou de um tempo que sempre é apenas presente fugidio e inconsistente através do qual um futuro que ainda não é se escoa para um passado que já não é, na tensão superadora em direcção a um presente só presente, que é já eternidade — é que faz da saudade uma síntese dialéctica de lembrança e esperança ou de lembrança e desejo. De facto, ela implica a consciência de ser no tempo como consciência de ser fora de si, perdido de si, à procura de si. Pascoaes exprimiu de muitas maneiras esta condição do ser do homem e do mundo, tendo-lhe mesmo dado expressão mitológica num dos seus poemas maiores (*Regresso ao Paraíso*). A saudade metafísica, implicando um sentimento de exílio ou de ser estrangeiro na terra que se habita, revela assim e determina o sentido odisseico da existência, quer dizer, conforme os termos do Poeta, do regresso do «País do drama», que é a existência saudosa, à pátria amada ou ao «Paraíso» da nossa origem divina.

Como se vê, a saudade pode também ser vista como síntese dialéctica de ausência e de presença. Seja ela entendida como ausência no tempo seja como ausência no «espaço», como condição de ser-fora-da-eternidade ou de ser-fora-da--pátria-divina, ela é sempre sentimento de ausência, quer dizer, de um modo de ser sem presente e sem presença. O ser que se experiencia na saudade não tem presente: existe contraditoriamente à-procura-de-si-em-fuga-de-si, na inconsistência do tempo que jamais concede um presente sem futuro e sem passado. E não tem presença, quer dizer: jamais existe em si, mas sempre fora de si; jamais em modo de *in-* e sempre em modo de *ex-*: em exílio e em em êxodo, fazendo caminho na tensão de regresso ao divino em-si de si mesmo.

A ausência que na saudade metafísica anda denunciada é também, no pensamento de Pascoaes, ausência de comunhão. Etimologicamente, «saudade» vem de *solitate*, que, no português arcaico evoluiu para *soedade* e no português moderno se exprime na palavra *saudade*. Saudade é sentimento de solidão. Em seu sentido metafísico, o nosso Poeta entende essa solidão como a condição existencial do homem no mundo fora de um amplexo plenificante e reconfortante de dimensão divina. É que a finitude humana busca na comum união ou comunhão com um Outro o complemento de si, quer dizer o preenchimento desse vazio do ser humano entre si e si.

Na linha do carácter religioso e tendencialmente panteístico da sua visão do mundo, Pascoaes descreve ainda a saudade como o remorso de Deus por ter «criado» o mundo, quer dizer, no seu conceito, por se ter alienado de si mesmo, materializando-se no universo da «Criação». Esse foi o seu pecado original. Diríamos, utilizando uma analogia com a clássica teologia cristã, o pecado original originante, o qual inere agora, como pecado original originado, a todo o universo da «Criação». Como mal-ser de todo o ser intramundano, ela «é o próprio mal

instalado no âmago do ser a remordê-lo por dentro. É a lembrança dolorosa da inocência perdida, a tornar-se esperançoso desejo da sua recuperação» ([1]).

4.2. A saudade portuguesa e o pensamento «saudosista»

No interior da «Renascença Portuguesa» e na fase em que a ela esteve ligado, da sua «filosofia» da saudade, originária e primariamente entendida em relação ao ser universal, Pascoaes fez uma particular aplicação ao ser português. No seu entender, «o saudosismo é a alma portuguesa atingindo uma clara expressão poética e filosófica» ([2]). Depois de séculos de saudade velada, pensou Pascoaes, a era do «saudosismo» é a «era lusíada» da «saudade revelada», isto é, de um Portugal que encontrou a sua alma. Pareceu-lhe que o povo luso se diferencia de outros povos pelo seu carácter saudosista. Viu no sangue da «raça» lusa — síntese de sangue ariano (substracto do espírito pagão-naturalista) e semita (portador do espírito cristão-espiritualista) — e na paisagem-mãe de Portugal (a de Entre-Douro-e-Minho), os fundamentos antropológicos dessa peculiaridade. Tal diferença (que jamais explicou em termos claros), não sendo de essência, parece todavia ser por ele entendida como de modo e de medida: o povo português vive a saudade universal em modo mais sentimental e em medida mais concentrada. Isso foi suficiente para que considerasse a saudade como a alma de Portugal e para que, desta tese fundamental extraísse toda uma ontologia «saudosista» do ser português, na base da qual retirou consequências sobre o sentido da história pátria e, na circunstância da crise pós-republicana, da acção política que melhor lhe convinha.

Na base está, pois, a filosofia da identidade nacional. Configurada pela saudade, como mostra a nossa genuína tradição cultural popular, lugar primeiro da aparição da verdade do que somos, a alma pátria manifesta-se em pluralidade de sentimentos colectivos, sempre redutíveis àquela dualidade de sentimentos opostos que se sintetizam no único sentimento da mesma saudade. Mais sentimental que intelectual, mais lírica que reflexiva e mais poética que filosófica, leva consigo uma «comunicação apaixonada» com a Natureza (*GP*, p. 82), aliada a uma melancólica religiosidade ou a uma «visão saudosa de Deus» (*PL*, p. 48). É por isso naturalmente bucólica e panteística, telúrica e mística, sensual e espiritual, pagã e cristã, em si realizando a perfeita aliança de Jesus e Pã, de Vénus e Maria. Nela se misturam, na alternância temporal do predomínio ora de um ora de outro, sono e sonho, desalento e alento, decaimento e aventura, pessimismo e idealismo, elegia

([1]) Id., *op. cit.*, p. 156.
([2]) «Resposta a António Sérgio», in *A Saudade e o Saudosismo...*, p. 124.

e epopeia. «É uma lembrança que chora, grávida de misteriosas esperanças.» (*PL*, p. 126.) Não cabendo essa alma na pequenez do seu corpo, encurralado entre a montanha e o mar — o mal-ser donde advém a saudade como seu mal-estar —, no seu lirismo «longínquo e nubloso: sebastianista [...] paira a sombra do Mar, a Aventura na sua aurora de tristeza, a tentação do Remoto e do Mistério» (*ASP*, p. 71). Daí que, na sua aparência de inércia, o génio português seja um «génio aventureiro» e um «temperamento messiânico», aliando o espírito de iniciativa à «confiança num destino superior» (*GP*, p. 74; *ASP*, pp. 89-92). Enfim, no esforço doloroso do trabalho quotidiano anda a alegria da afirmação de si em independência e liberdade (*ASP*, p. 92-93).

A identidade da Nação define-se, porém, não só pela alma mas também pelo corpo próprio, nas suas componentes de sangue e de terra. A síntese de alma e corpo constitui a raça que somos. É por ela que estamos dotados de uma personalidade própria (cf. *ASP*, pp. 11-12; 17), da nossa identidade afirmativa, quer dizer, do nosso génio português, o qual se manifesta na produção de uma cultura e de uma história inconfundíveis (cf. *ASP*, p. 17). Conforme a raiz latina da palavra, assim o parece entender Pascoaes, o génio de um povo é o espírito divino que está na sua génese e lhe pertence por natureza.

No ser que nos identifica está predeterminado o sentido da nossa história. Povo de alma saudosa, o povo português sabe que é na memória, tornada consciência que se faz projecto, que deve buscar o sentido do futuro. «O futuro é o passado que amanhece.» (*VES*, p. 89.) Da sua pro-veniência tornada consciente é que há-de brotar o seu por-vir: «Pela saudade revive o que morreu e antevive o que está para nascer» (*GP*, p. 91); «Por ela o que foi volta a ser, e o que há-de ser, já existe...» (*Ibid.*) Esta fidelidade ao passado que nos configura implica a fidelidade à nossa identidade. O futuro que há-de abrir-se só será nosso se for, desde o fundo das suas raízes, a florescência da árvore que somos (1). O segredo do futuro de Portugal é, por isso, o da sua «renascença».

O renascer de Portugal orienta-se, porém, em última análise, para um misterioso horizonte divino. Com seu jeito de pensador metafísico, reagindo contra o primado do espírito positivo, fazendo distinção entre a «verdade» e a «realidade» (*PL*, p. 41), Pascoaes preocupou-se com ver a história, não pelo seu lado aparente e superficial, mas pelo lado profundo da sua verdade oculta. «A Lenda corrige a História.» (*SP*, p. 246.) O mito é mais importante que a realidade imediata. É no mito que nos é dada a verdade divina da história e, nela, o seu genuíno sentido ou a direcção certa do seu devir temporal. Sendo a saudade «o próprio Verbo divino oculto na alma lusíada» (*EL*, p. 168), palavra que Deus disse em dizer «cria-

(1) Cf. «Renascença», in *A Saudade e o Saudosismo...*, p. 35.

dor» fazendo-a encarnar no corpo da Nação, por ela nos é dito que a nossa história obedece a um misterioso desígnio divino e, como a do ser universal, é também uma odisseia religiosa. A lembrança saudosa é «a sagrada lembrança do Futuro» (*MA*, p. 145). No seu alcance mais remoto, o futuro da Pátria abre-se na direcção de um misterioso «reino de Deus».

Num contexto histórico de profunda crise nacional, o autor de *Marânus* inseria-se assim, e inseria todo o «saudosismo», num largo movimento de messianismo, procurando no sentido religioso da nossa história um fundamento e um incentivo para a esperança. Uma vez mais, na história pátria, o sono dá lugar ao sonho. Da lembrança acordada de si mesmo, por obra e graça de «um novo Messias» redentor (*PL*, p. 174), Portugal haveria de extrair a esperança da sua redenção e ainda, qual novo povo eleito, de redenção semelhante haveria de tornar-se mediador para o mundo além-fronteiras.

O messianismo pascoaesiano é de carácter moral e espiritual. O reino do futuro será, tendencialmente, ultrapassando o domínio da matéria ou do mal, um «reino espiritual» a configurar-se como reino de Deus. Do que Portugal e o mundo precisam, sem embargo para a riqueza moderna de ciência e tecnologia e seus frutos de progresso material, é, em primeiro lugar, de alma, isto é, de vida espiritual, deixando-se conduzir pelo espírito na sua própria actividade material, por forma a instaurar um mundo de progresso na justiça, na fraternidade e no amor. É essa riqueza espiritual que um país materialmente pobre como o nosso é chamado a levar ao mundo materialmente rico mas espiritualmente empobrecido. Portugal é «este messiânico Povo que, tendo dado à Humanidade o mundo físico, compete-lhe dar agora um novo mundo moral» (*GP*, p. 94). A primazia portuguesa é função da saudade, como síntese religiosa que em si exprime o anelo do mundo e que «se encontra já criada *emotivamente* pelo nosso espírito». É por isso que «a ele deve competir (por mais extraordinária que tal cousa nos pareça) a sua implantação no mundo» (*GP*, p. 92).

Pascoaes viu no mito sebastianista, o mito português por excelência, a mais alta expressão do nosso messianismo. Como mitificação da saudade ou da alma lusa, ele representa o incontido mal-estar resultante do mal-ser de um Portugal decaído da sua grandeza ou que não é o que, no seu imanente desígnio divino, devia ser. É essa incontinência que determina a sua ânsia de renovada grandeza e, na ausência expectante dela, a transforma em mito de um D. Sebastião que há-de voltar numa manhã de nevoeiro. Depois de Alcácer-Quibir, a «esperança activa» que animava o sonho da Pátria «fez-se lembrança extática [...]. E, num desejo novo de subir, concentrou-se num homem, e nele se espiritualizou, deificando-o» (*ibid.*), quer dizer, mitificando-o. O sebastianismo é «o Verbo feito homem» (*PL*, p. 127) com rosto de deus-redentor, o Verbo de Portugal encarnado, morto e sepultado,

mas contendo em si, na sua própria condição de aniquilamento, o dinamismo e a promessa da futura ressurreição (cf. *PL*, pp. 124; 127). Condensando em si as «reservas de *sonho*» ([1]) no sono da Pátria, ele é a suprema expressão mitológica da recusa do trágico absoluto na alma lusa que, por sua conatural abertura à transcendência metafísica e religiosa, sempre tende a encontrar razões para a esperança.

Da sua filosofia «saudosista» da identidade nacional extraiu ainda Pascoaes o sentido que haveria de ser dado à acção política. A preocupação essencial foi a de corrigir e, em boa parte, inverter a filosofia de fundo que, nos primórdios da Primeira República, inspirava a ideologia dominante e orientava a política do País, eivada de positivismo, europeísmo e modernismo, além de, embora formalmente democrática, segundo o modelo herdado do Constitucionalismo, se revelar demasiado distante do povo e alheia às suas raízes culturais. Toda a acção política há-de partir «do conhecimento verdadeiro da alma lusitana» ([2]). «Pela Lembrança conhecemos o que fomos e pelo Desejo pressentimos o Futuro.» (*EL*, p. 156.) Ela deve respeitar a nossa identidade, evitando modelos estrangeiros, bebendo da nossa genuína tradição e preservando a cultura que nos é própria. O novo deve brotar do idêntico como seu «renascimento», ciente de que «renascer [...] é tirar das fontes originárias da vida uma vida nova» (*ELS*, p. 44). Nessa ordem de ideias, seria mesmo necessário fundar uma Igreja Lusitana (cf. *ELS*, pp. 53-55; *EL*, p. 162), «integrada no Estado e por ele superiormente dirigida» (*ELS*, p. 55). Deve dar-se o primado ao espiritual. Contra o espírito cientista e positivista, inimigo de toda a visão metafísica da vida e da história humanas, a política deve ser idealista, valorizando a utopia, consagrando o primado do ideal sobre o real, da poesia sobre a ciência, da religião sobre a tecnologia, da fé no impossível sobre a razão calculadora.

Duas linhas programáticas se averiguam fundamentais: desenvolver, mais recriando que criando, uma literatura e uma filosofia portuguesas e promover a obra de uma «larga e intensa educação nacional» (*EL*, p. 161). O resto viria por acréscimo, como que espontaneamente, por obra daquele que deve ser o verdadeiro sujeito e protagonista do ressurgimento da Pátria como «obra colectiva» (*EL*, p. 161): o povo. No interior de uma Nação configurada como «democracia religiosa e rural» (*ELS*, p. 55), a educação popular deveria ser protagonizada por aqueles homens que, como intérpretes naturalmente eleitos do génio português, representam a vanguarda da cultura nacional e se constituem como profetas e guias do povo: «os seus poetas e os seus filósofos» (*EL*, p. 170), isto é, os poetas e filósofos do «saudosismo».

([1]) «O Paroxismo», in *A Saudade e o Saudosismo...*, p. 177.
([2]) «Ao povo português, a "Renascença Lusitana"», in *ibidem*, p. 31.

Ao protagonismo intelectual dos poetas e filósofos deveria corresponder, por outro lado, um protagonismo de governação. Se do povo deve sair a *élite* intelectual, desta há-de sair a *élite* governante «representativa da alma popular» (*EL*, p. 161). Para isso seria necessária, antes de mais, a reforma da «organização municipalista do País» (*ELS*, p. 55). Mais que desempenhar uma função de descentralização administrativa, os municípios deveriam ser os grandes mediadores entre a raiz telúrica e popular do poder e o seu exercício pela *élite* representativa.

5. A saudade e o mistério do ser

Mas a saudade não revela apenas o mistério do ser português. Enquanto antropológica e cósmica, ela é reveladora do mistério do ser universal. Marcados pela imperfeição ou finitude, os seres da nossa experiência mundana, imperfeitos como nós e como nós se mostrando em seu rosto de saudade, são por esta revelados como estruturalmente duais, cindidos em positividade e negatividade, em ser e não-ser. Por esta cisão se desvela o mistério de um Ser originariamente divino, ou ser-apenas-ser, em estado de queda ontológica, que é o seu pecado original, o pecado do Ser, de que resulta, para todos os seres individuais, «o pecado de ser» (*SE*, p. 157), que é o do seu ser-não-sendo o que como seres deviam ser.

Uma tal visão dualista serve a Pascoaes para explicar, em esquema redutoramente simplista, toda a complexa fenomenologia inerente à existência humana e cósmica. A negatividade, lado «demoníaco» das coisas, é princípio de tudo o que nelas é negativo: inércia, passividade, desalento, dor, tristeza, e assim sucessivamente; a positividade, face divina do ser, pelo contrário, é princípio de tudo o que nele é positivo: dinamismo, actividade, animação, alegria, exaltação e tudo o mais; a negatividade condensa o ser em matéria, a positividade tende a expandir esta em espírito; por aquela o ser adormece em sono de morte, por esta abre-se em sonho para o reino da vida. É que, reclamando para si, como ser, o puro ser sem partilha com o não ser, o ser imperfeito não se conforma com a sua condição cismática. O dualismo, sendo antinatural, tem, por isso, necessariamente de se resolver em monismo. O mal-ser, que no ser imperfeito institui a saudade como seu mal-estar, «recorda-lhe» assim a condição originária de puro ser, que é a sua condição divina de pura unidade, sem partilha com o não-ser, e para ela o impele.

Nesta tensão de ser apenas ser, o ser obedece a quatro princípios fundamentais que se ligam entre si por uma lógica interna. O primeiro é o *princípio de contradição:* o ser imperfeito, revelando-se dividido em ser e não-ser, existe em contradição consigo mesmo. Por isso, «o mundo lembra um *paradoxo natural*, um

absurdo lógico» (*HU*, p. 40). Guardando todavia consigo a força afirmativa do ser, essa condição decaída postula dialecticamente a sua superação, isto é, a contradição activa do não-ser pelo ser. Essa afirmatividade activa — que faz da contradição «paradoxo» e do absurdo um «absurdo lógico» — é o que se exprime no *princípio de excedência*. Em obediência a ele, o ser mundano tende a erguer-se do seu decaimento para as alturas do Ser, isto é, de Deus. O seu processo configura-se assim em modo de círculo aberto ou de espiral. A inscrição dessa direcção na excedência do ser define, por sua vez, no essencial, o *princípio de finalidade*. Porém, na sua existência intramundana, a contradição jamais o abandona, antes se manifesta activamente no conflito dramático entre a afirmação e a negação. Deste modo, a sua odisseia ascensional torna-se inevitavelmente incerta, sempre oscilando entre o ímpeto da ascensão e o contra-ímpeto da queda. É essa oscilação que se exprime no *princípio de incerteza*. Seria necessário acrescentar um quinto princípio, não expresso mas implícito na obra: o *de reminiscência*. No ser decaído da sua divina condição originária, permanece, como vaga reminiscência, a memória desta. É por ela que se descobre em contradição e que em si despoleta o dinamismo da excedência. Assim, no processo evolutivo do ser, o seu horizonte final coincide com o da sua Origem. Desenhando a sua espiral de contradição e excedência, o ser tende, em definitivo, a ir para donde vem.

Neste processo de fundamental trajectória circular, há pois a distinguir três planos: o do Subnatural, o da Natureza e o do Sobrenatural (cf. *SA*, p. 62). O primeiro é o do estado «imaterial inicial» do ser, o segundo o do seu estado material em vias de espiritualização, o terceiro o do «espiritual final» (cf. *ibid.*) ou do «Reino de Deus». O primeiro é uma espécie de pré-«existência»; o segundo desdobra-se da mera «existência» em «vida»; o terceiro, «para além da existência e da vida», é «inominado ainda e, portanto, misterioso» (*DS*, p. 240).

A este processo de «autocriação» corresponde o processo de auto-revelação do ser. Esta correspondência verifica-se também em relação aos princípios atrás enunciados, que são ao mesmo tempo princípios do ser e do conhecer (como aparecer do ser). A face física do ser é a sua face exterior. Ela esconde uma face interior, metafísica, a «essência» que subjaz à «aparência». Não se contendo em si, a intimidade exterioriza-se, pois a sua tendência é para aparecer. Ela é Verbo que tem necessidade de se dizer. Dando à luz o que se ocultava nas trevas, o ser configura-se como «Natureza», iniciando o seu processo ontológico, através do qual se auto-realiza e se auto-revela, aparecendo sempre mais na luz.

O Verbo encarnado ou a Natureza é o reino do luar e das sombras, esse universo simbólico em que a Verdade aparece apenas denunciada ou pressentida. Pascoaes, platonicamente, denomina-o por «área do real» (*DS*, p. 240) ou «da realidade», em contraposição à «área da verdade» que é a da pura idealidade. Por sua

vez, no seu momento final, «o Divino ocupa a área da verdade» (*ibid.*) ou da plena Luz revelada. Se o plano da Natureza é o do físico e sensível, o que lhe é anterior e o que lhe é posterior pertencem ao domínio metafísico, apenas imaginável pela nossa fantasia, embora ultrapassando-a infinitamente (cf. *ibid.*). É pelo sonho do homem que se abre a brecha por onde o ser espreita esse Além ideal que o transcende. O sonho é, em si mesmo, no *intermezzo* do sono, memória e pressentimento de uma plena Vigília.

6. Saudade de Deus e Deus da saudade

O Deus de Pascoaes é o Deus da saudade, tal como, na sua última referência metafísica, a saudade é saudade de Deus. A saudade descobre-o, veladamente, como a grande Ausência e o grande Desejo, em seu recolhimento de mistério no fundo mais profundo da nossa memória e no longe mais longínquo da nossa esperança. O Deus da saudade é essencialmente aquilo por que o humano coração chora e pelo qual, no seu próprio «canto magoado», choram todas as coisas. Em escritos da juventude, Pascoaes pensou-o em termos feuerbachianos, como criatura (idealizada) do homem. Depois, porém, passou a atribuir-lhe subsistência própria ([1]).

Acolhendo-o, em todo o caso, como pressentimento do coração, o Pensador sentiu necessidade de o confirmar pela razão. Foi esse esforço racionalizante da sua fé sentimental-saudosista que, efectivamente, se transformou no seu grande drama teológico. Como observou António de Magalhães, na «luta entre a consciência saudosa e a consciência abstracta», que nele se traduzia no conflito «entre o sentimento certo e a inteligência incerta» ([2]), jamais conseguiu repousar na confirmação racional do que o coração pressentia. Acabou assim por a si mesmo se definir como «ateoteísta». Mais que propriamente agnosticista, Pascoaes moveu-se na linha de uma teologia mística, essencialmente negativa. Com efeito, pensa ele, sendo embora Deus a última palavra que o nosso espírito tem necessidade de dizer, a verdade é que «o nosso pensamento não dirá a última palavra. Essa palavra permanece num silêncio inviolável, que é a substância maravilhosa em que trabalhamos os nossos sonhos [...]. O sonho humano adapta-se à realidade, dilatando-a em nova expressão idealizada. É nesta área que Deus vive...» (*SP*, pp. 189-190). Inacessível à razão pensante, Deus não é passível nem de demonstração nem de conceptualização. Rigorosamente, nem sequer tem nome próprio: é inominado e

([1]) Cf. Jorge Coutinho, *op. cit.*, pp. 296-301.

([2]) António de Magalhães, *Da História à Metafísica da Saudade*, *in* Afonso Botelho e A. Braz Teixeira (sel. e org.), *Filosofia da Saudade*, IN-CM, Lisboa, 1986, p. 269.

inominável. Sendo, por essência, o Verbo de todo o verbo, «Deus não sabe como se chama. O Verbo ignora o Nome» (*PL*, p. 143). E tanto melhor para a verdade de Deus, porque «a divindade, conservando-se misteriosa, conserva-se, por isso mesmo» (*SA*, p. 71), quer dizer, afirma-se e preserva-se na sua verdade divina. Por isso Deus «prefere quem o procura a quem o encontra» (*DP*, p. 164), ou melhor, «a esses que imaginam encontrá-lo» (*PE*, p. 134).

Este era também, para Pascoaes, o «novo Deus» da nova «religião da saudade», um Deus vivo na vida do homem, que haveria de substituir o «velho Deus» da tradição cultural em presença, um Deus-conceito, que era afinal o Deus sem relação com a vida e que Nietzsche declarara morto. Encerrando-o em fria ideia, a tradição teológica matou-o como Deus vivo; ousando violar o seu mistério, matou-o como Deus verdadeiro. O futuro do mundo não deveria porém ser o do ateísmo, mas o desse novo Deus e dessa nova religião.

Evolutivo, hesitante e ambíguo é o pensamento sobre a imanência ou a transcendência de Deus. Assumindo expressamente o pensamento da fase «saudosista» como um «Saudosismo panteísta» (*GP*, p. 82) ou «Panteísmo saudosista» (*GP*, p. 83), mas repensando-o nos escritos ulteriores, Pascoaes move-se entre uma e outra, ora em claras posições de imanentismo panteístico, ora em mais ou menos claras tendências e mesmo afirmações de transcendência. Imanente, primeiro porque só é vivo no coração saudoso do homem; segundo, porque o mundo é o próprio Deus em estado de decaimento; terceiro, porque Deus tem que existir como «princípio organizador inteligente» do mundo (*HU*, p. 71) — repare-se aqui, apesar de tudo, na nota de racionalidade —, como *Logos* por detrás da sua lógica, porém, à maneira de «estátua e escultor no mesmo mármore» (*SA*, p. 27). E, contudo, transcendente, como quando diz que «o absoluto, em si, ou Deus, em si, é exterior ao Cosmos» (*HU*, p. 19), ou que «o sobrenatural envolve a natureza, como o infinito envolve o espaço» (*SA*, p. 41) e que «a Criação começa e acaba em Criador» sem que com ele se confunda (*SA*, p. 40).

7. O Homem: mistério e drama

O homem habita na saudade como na condição estrutural e estruturante do seu próprio ser. Por ela a si mesmo se descobre distante de si, no plano do conhecimento como no plano do existir, misterioso e dramático no interior de si mesmo. «O homem é mais do que ele próprio»; mas «*esse mais* é o silêncio profundo da sua alma, que sabe tudo e não diz nada» (*HU*, p. 70). Daí que a saudade metafísica seja nele também (res)sentimento dessa mal-informação, resultante da sua mal-formação. É esse ressentimento saudoso que nele se converte em cisma intuitiva do

coração tentando, na sua meditação ensimesmada ou no seu cismar para dentro, descortinar no horizonte escuro esse nome de luz em que finalmente se encontrasse a si mesmo. Paralelamente, no plano do existir, o homem procura-se mas não se possui. Duplamente cindido e duplamente cismático, é para si mais ausência que presença. Pressentindo, no seu ser-não-sendo, como seu próprio, o horizonte do puro ser, vive na inquieta tensão de o atingir e nele repousar. Assim desencontrado de si, em busca de si num além-de-si, o homem revela-se, pascalianamente, como o ser que activamente «excede os seus limites» (*SP*, p. 18). O seu modo de existir é o da excedência de si. Existe desajeitadamente em modo de distensão de si para si ou entre si e si, em ansiosa procura de si, sempre fora de si e jamais em si, num espaço e numa atmosfera intermédios entre o puro sono do puro nada e a plena vigília do puro ser, «num doloroso anseio e torvo sonho» (*RP*, p. 27). O homem define-se como ânsia ou desejo. É «a criatura insatisfeita» (*CA*, p. 157), a «sombra onde brilha uma infinita ânsia» (*JP*, p. 180), «máscara acesa num grito», «alucinação doentia e febril de Deus» (*PL*, p. 181). O sólido de Parménides, ou de uma absoluta definição e consistência, é apenas o nosso projecto de ser. Do que na verdade somos feitos é da água de Heraclito, e por isso somos oceânicos, ondulatórios, em perpétua ânsia. Dito em metáfora de outra ordem, muito mais que um bípede implume, «o homem é um ser alado» (*PE*, p. 145) e «a nossa vida é um perpétuo desejo de mais além, asa que tende para cima» (*HU*, p. 61). Voa no infinito espaço ideal do seu desejo, em ânsia metafísica de passar além do real, servido pelas asas da fantasia que o constituem como um «fantasma alado» (*SA*, p. 258).

«O homem é, portanto, uma espécie de divindade decaída, fulminada, isto é, demoníaca.» (*LM*, p. 271.) Divino pelo espírito que o habita, demoníaco pelo corpo em que este se encontra encarnado. Pelo espírito abre-se nele o infinito horizonte do ser; pela matéria fecha-se de novo na sua finitude real, que a morte acaba por dissolver em nada. «E, deste modo, a matéria e o espírito coexistem em nós, não em paz e sossego, mas num conflito que é a alma da tragédia.» (*PTp*, p. 16.) Rigorosamente a condição humana, mais que trágica é tragicómica: «Somos um personagem de tragicomédia, um misto de Hamlet e Tartufo.» (*SA*, p. 238.) O homem é, de raiz, uma figura ridícula, caricata, destituída de seriedade, «humana e vil caricatura» (*SE*, p. 157) ou distorcido arremedo do verdadeiro Ser ou de Deus.

É pela alma que o homem soa a falso, porque ela amplia a esfera do seu ser a uma medida que o ultrapassa infinitamente. Define-o pela indefinição, pela incoincidência, pelo inacabamento e, em última análise, pela absurdidade. O homem não é o que é e é o que não é. Leva consigo, é certo, a memória do originário divino de si que transforma protensamente no seu projecto divino. A alma é essa memória e esse projecto divinos. Como tal ela institui no homem esse não-estar-bem-em-si-mesmo, esse mau jeito de ser, que é o princípio imanente da

sua risibilidade, da sua não-seriedade, do seu ser caricatural. E assim o homem aparece diante de si mesmo como mero esboço disforme que não chega a ser forma, apontamento em desapontamento, sugestão e desilusão.

O mais grave da condição humana, ou o verdadeiramente tragicómico, é, todavia, para além disso, a hesitação entre ser e não ser, «entre o bicho que foi e o anjo que pretende ser» (*PL*, p. 64). Verdadeiramente, o homem não *é*; entre o mero existir e o puro ser, ele *vive*. Viver significa também para Pascoaes hesitar entre existir e ser ou entre ser corpo-só-corpo e ser alma-só-alma. Falta-lhe o esplendor da afirmação, que é o esplendor do ser, a verdade luminosa de si, a «Beleza». Falta-lhe a definição, o acabamento, o «nítido perfil». O homem é feito de indecisão, indefinição, hesitação.

8. A saudade, o mal e a redenção

E, no entanto, pela saudade, o homem leva consigo o poder afirmativo de se exceder ou de subir além de si mesmo, elevando-se e consigo elevando o mundo à originária altura divina do mundo e de si. Reserva de divino no humano e, por este, no mundano, nele a alma, enquanto alma saudosa, é o «sonho divino que não se condensou por completo» (*PTp*, p. 14), para que Deus pudesse continuar a sonhar-se, redimindo-se da sua queda. Por ela o homem se define como «a criatura que se lembra» (*RP*, pp. 92; 142) da sua Origem, tendo uma história divina, que é história de perdição a transformar-se em história de salvação.

Em virtude desse poder afirmativo que é afirmação de ser, no drama ou conflito dialéctico do bem e do mal, no palco da «Criação», o bem torna-se mais forte que o mal, que é a sua contradição ou o anti-ser. No processo do ser, iniciado pela queda ou pecado original, inscreve-se o dinamismo da ascensão, mais forte que o da queda. Se o mal é a própria condição decaída de Deus ou do Ser, a redenção opera-se pelo «regresso ao Paraíso» da condição divina do ser. Por ele, através do movimento extático-ascensional, o «Criador», arrependido de ter criado, corrige a «Criação» (cf. *SP*, p. 22; *SA*, p. 290). A saudade desinstala-o do seu adormecimento, torna-se o seu acordar para a plena vigília, em *élan* de excedência, que configura o ser das coisas e do mundo como ânsia, enlevo, sonho, superação, ultrapassagem. Só por esta fuga a «existência» se converte em «vida»: «Vivemos, porque a vida é êxtase, espanto, enlevo, simpatia, uma impressão alada em que se volatiliza o nosso ser...» (*LM*, pp. 110-111.) Na sua imagística poética, Pascoaes gosta de evidenciar a visibilidade deste enlevo no próprio rosto das coisas. Para ele, é visível o «enlevo da paisagem» (*MA*, p. 5) na «superfície extática do ser» (*MA*, p. 46), onde os seres se concentram «num êxtase infinito» (*SO*, p. 38), os próprios

seres materiais alimentando em si «surdos desejos» e não sendo mais que «ansiedades empedernidas» (*MA*, p. 36). É a graça redentora da saudade que, na sua segunda face, se chama desejo e esperança.

A redenção do mundo dá-se, pois, na imanência do mesmo mundo, pela sua tensão de transcendência activa ou de excedência: da decadência para a elevação, da mera «existência» para a «vida», do sono do ser para o sonho do Ser. Ela não é acontecimento instanâneo e apocalíptico. Dá-se na progressividade da evolução cósmica, à medida que o ser vai prevalecendo sobre o anti-ser, na sua tensão de se reencontrar em puro Ser ou em Deus. A obra da redenção é pois obra do próprio ser ou de Deus que de «criador» se faz redentor, subentendendo sempre que «o criador e o redentor são actividades de Deus e não pessoas» (*SJT*, p. 80). Se há um particular mediador entre Deus e a «Criação», esse é o homem, de cuja obra redentora Jesus Cristo é (apenas) um momento privilegiado, um símbolo e um paradigma. Situado, por um lado, na encruzilhada da matéria e do espírito, do tempo e da eternidade, do mundo e de Deus, o homem é, no universo do ser, «um novo meio genésico» (*MA*, p. 47; *HU*, p. 49), intermédio e mediador, «criatura» e «criador», ponto de chegada e esboço de um novo mundo a sair do velho mundo. Por outro lado, no grande plano do universo do ser, constituído como a sua síntese animada e consciente — «consciência do Universo» e «homem universal» —, está por ele mandatado como gestor do seu destino. Ele é o próprio Deus fora de si, em lembrança e esperança de si ou em saudade de si. Se no mundo da matéria Ele se perdeu e nas coisas se dispersou, no homem espiritual a si mesmo se procura na esperança de se reencontrar. No coração humano, o ser universal e divino encontrou o seu próprio coração. O homem é assim, no mundo, «o sonho enorme da Matéria» (*PAL*, p. 105), «a ansiedade de Deus» (*PL*, p. 182). Nele, «lira de Deus que o sonho faz vibrar» (*ibid.*), Deus decaído sonha a sua própria redenção.

O cristianismo insere-se nesta história religiosa do mundo como a religião mais perfeita. Vale essencialmente pelo seu idealismo, o qual, depois de Cristo, se encontra especialmente representado por S. Paulo, cujos escritos Pascoaes leu na interpretação de Renan. Foi Paulo quem revelou a especial capacidade cristã de sonho, a sua tensão ascensional espiritualizante, a qual, no interior da compreensão saudosista do ser, se traduz por uma palavra própria: a esperança, a segunda dimensão da saudade. É por ela que o cristianismo é uma religião salvadora, pois «em esperança, é que Deus existe e a ressurreição e a salvação» (*SP*, p. 185); «salvamo-nos em esperança» (*DS*, p. 247; *MC*, p. 41).

OBRAS:

Indicam-se aqui, pela ordem cronológica da 1.ª edição e nas suas edições mais recentes, (apenas) alguns escritos mais relevantes para a compreensão do pensamento. A maior parte integra-se na série «Obras de Teixeira de Pascoaes» (*OTP*) em publicação pela Editora Assírio & Alvim, de Lisboa. As siglas entre parênteses são as utilizadas no texto, e as páginas são as do respectivo volume. *Sempre* (*SE*) (verso: 1898), in *OTP*, vol. 16 (1997); *Terra Proibida* (*TP*) (verso: 1899), in *OTP*, vol. 16 (1997); *Jesus e Pã* (*JP*) (verso: 1903), in *OTP*, vol. 15 (1996); *Para a Luz* (*PAL*) (verso: 1904), in *OTP*, vol. 17 (1998); *Vida Etérea* (*VET*) (verso: 1906), in *OTP*, vol. 17 (1998); *As Sombras* (*SO*) (verso: 1907), in *OTP*, vol. 15 (1996); Peças da polémica sobre *O Sentido da Vida* (prosa: 1907), in *OTP*, vol. 12 (1993); *Marânus* (*MA*) (verso: 1911), vol. 9 das *OTP* (1990); *Regresso ao Paraíso* (*RP*) (verso: 1912), vol. 4 das *OTP* (1986); *O Espírito Lusitano ou o Saudosismo* (*ELS*) (conferência: 1912), in *A Saudade e o Saudosismo — Dispersos e Opúsculos* (*SS*), vol. 7 das *OTP* (1988); *O Génio Português na sua Expressão Filosófica, Poética e Religiosa* (*GP*) (conferência: 1913), in *SS*; Cartas da Polémica com António Sérgio (1913-1914), in *SS*; *A Era Lusíada* (*EL*) (conferência: 1914) in *SS*; *O Paroxismo* (artigo: 1914), in *SS*; *Verbo Escuro* (*VES*) (prosa poético-aforística: 1914), 2.ª ed., Álvaro Pinto Editor, Rio de Janeiro, 1923; *Arte de Ser Português* (*ASP*) (prosa didáctica: 1915), vol. 10 das *OTP* (1991); *Uma Carta a Dois Filósofos* (1915), in *SS*; *Os Poetas Lusíadas* (*PL*) (prosa filosófico-hermenêutica: 1919), vol. 5 das *OTP* (1987); *O Bailado* (*BA*) (prosa, meditação poético-filosófica: 1921), vol. 6 das *OTP* (1987); *A Caridade* (*CAR*) (conferência: 1922), Lello Editores, Porto, 1998; *A Nossa Fome* (*NF*) (prosa filosófica: 1923), in *OTP*, vol. 12 (1993); *O Pobre Tolo* (*PTp*) (versão em prosa: 1924), vol. IX das «Obras Completas de Teixeira de Pascoaes», ed. dir. por Jacinto do Prado Coelho (*OC-JPC*), Bertrand, Lisboa, 1973; *Cânticos* (*CA*) (verso: 1925), in *OC-JPC*, vol. V (1973); *O Pobre Tolo* (*PTv*) (versão em verso: 1931), in *OC-JPC*, vol. V [s.d.]; *São Paulo* (*SP*) (prosa biográfica: 1934), vol. 1 das *OTP* (1984); *O Homem Universal* (*HU*) (ensaio filosófico: 1937), in *OTP*, vol. 12 (1993); *Duplo Passeio* (*DP*) (relato de viagem: 1942), in *OTP*, vol. 13 (1994); *Santo Agostinho* (*SA*) (prosa biográfica e ensaio filosófico: 1945), vol. 14 das *OTP* (1995); *Pro Paz* (*PP*) (conferência: 1950), in *OTP*, vol. 12 (1993); *A Minha Cartilha* (*MC*) (prosa), Tip. Cruz & Cardoso Lda, Figueira da Foz, 1954; *A Velhice do Poeta* (*VP*) (meditação filosófica: 1973), in *SS*; *Da Saudade* (*DS*) (prosa, conferência: 1973), in *SS*.

Outras siglas utilizadas: (*AMA*) — *À Minha Alma* (verso: 1898), in *OTP*, vol. 16 (1997); (*CI*) — *Cantos Indecisos* (verso: 1921), in *OC-JPC*, vol. V, s/d [1969]; (*LM*) — *Livro de Memórias* (prosa autobiográfica: 1927), in *OC-JPC*, vol. VII, s/d; (*SJT*) — *São Jerónimo e a Trovoada* (prosa biográfica: 1936), vol. 11 (1992); (*DJ*) — *Dois Jornalistas* (novela), Tip. J. R. Gonçalves, Porto, 1951; (*UF*) — *Uma Fábula: o Advogado e o Poeta* (prosa autobiográfica: ed. póstuma), Brasília Editora, Porto, 1978.

BIBLIOGRAFIA:

Estudos de fundo

José Carlos Casulo, *Filosofia da Educação em Teixeira de Pascoaes*, Inst. da Educ., Univers. do Minho, Braga, 1997 (548 pp.).

Jorge Coutinho, *O pensamento de Teixeira de Pascoaes. Estudo Hermenêutico e Crítico*, Fac. de Filosofia, Braga, 1996 (510 pp.).

Mário Garcia, *Teixeira de Pascoaes. Contribuição para o estudo da sua personalidade e para a leitura crítica da sua obra*, Fac. de Filosofia, Braga, 1976 (350 pp.).

Manuel Ferreira Patrício, *O Messianismo de Teixeira de Pascoaes e a Educação dos Portugueses*, IN-CM, Lisboa, 1996 (134 pp.).

Maria das Graças Moreira de Sá, *Estética da Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Instituto de Cultura e Língua Portuguesa, Lisboa, 1992 (344 pp.).

Ensaios de crítica e interpretação

AA.VV., «Actas do Colóquio sobre Teixeira de Pascoaes promovido pelo Centro Regional do Porto da Univ. Católica: Porto-Amarante, 6-8 de Janeiro de 1995», in *Nova Renascença*, vol. XVII (1997), 698 pp.

Manuel Antunes, «Três Poetas do Sagrado: Pascoaes, Pessoa, Régio», *Brotéria*, 65 (1957), pp. 42-61.

Paulo Alexandre Esteves Borges, «A "Renascença Portuguesa" no Neo-Romantismo de Teixeira de Pascoaes — Poesia, Filosofia e Nacionalidade: a Nova Religião e o Novo Deus», *in* Manuel J. do Carmo Ferreira e Leonel Ribeiro dos Santos (coord.), *Religião, História e Razão, da* Aufklärung *ao Romantismo*, Colibri, Lisboa, 1994, pp. 289-322.

Jacinto do Prado Coelho, *A Poesia de Teixeira de Pascoaes*, Atlântida, Coimbra, 1945; 2.ª ed., Lello Editores, Porto, 1999; Id., «Introdução» às *Obras Completas de Teixeira de Pascoaes*, vol. I, Bertrand, Lisboa, s/d [1965], pp. 7-76.

Leonardo Coimbra, «*Regresso ao Paraíso — Prefácio para a segunda edição*», *A Águia*, 3.ª série, n.º 2 (Ag. 1922), pp. 49-62.

Dalila Pereira da Costa, «Pascoaes e as raízes da cultura portuguesa», *Cultura Portuguesa*, n.º 2 (1982), pp. 107-110.

Jorge Coutinho, «Teixeira de Pascoaes: o pensamento da terra», *Rev. Port. de Filosofia*, 50 (1994), pp. 115-122.

— «Teixeira de Pascoaes: um pensamento refundador», *Rev. Port. de Filosofia*, 51 (1995), pp. 377-395.

Sant'Anna Dionísio, «O Poeta, essa ave metafísica», *Seara Nova*, Lisboa, 1953.

João Ferreira, «A Saudade e o Saudosismo em Teixeira de Pascoaes», *Itinerarium*, ano III (1957), pp. 349-369.

António Cândido Franco, *Transformações da Saudade em Teixeira de Pascoaes*, Edições do Tâmega, Amarante, 1994.

Lúcio Craveiro, «A Filosofia em Teixeira de Pascoaes», *Rev. Port. de Filosofia*, 34 (1978), pp. 51-58.

Barros Dias, «Notas sobre o problema da identidade nacional em Teixeira de Pascoaes», *Economia e Sociologia*, n.º 53 (1991), pp. 109-145.

Pinharanda Gomes, Introd. a *Santo Agostinho*, vol. 14 das *OTP*, Assírio & Alvim, Lisboa, 1995, pp. 9-20.

António de Magalhães, «Para a compreensão de Teixeira de Pascoaes», *Rev. Port. de Filosofia*, 9 (1953), pp. 278-285.

— «O Poeta-Filósofo Teixeira de Pascoaes», *Rev. Port. de Filosofia*, 16 (1960), pp. 174-184.

Abílio Martins, «A Filosofia de Teixeira de Pascoaes», *Brotéria*, 34 (1942), pp. 51-64.

João Mendes, «Teixeira de Pascoaes e o sentimento religioso da sua obra», *Brotéria*, 56 (1953), pp. 99-105.

Manuel Cândido Pimentel, «Teixeira de Pascoaes — Uma metafísica da ambiguidade», in *Odisseias do Espírito — Estudos de filosofia luso-brasileira*, INCM, Lisboa, 1996, pp. 109-123.

Augusto Santos Silva e Isabel Margarida Duarte, *Pascoaes. Temas para uma leitura actual*, Editora Anos Oitenta, Porto, 1980.

Uma bibliografia quase exaustiva, de e sobre Teixeira de Pascoaes, estabelecida por António Cândido Franco, pode encontrar-se em Jacinto do Prado Coelho, *A Poesia de Teixeira de Pascoaes*, 2.ª ed., Lello Editores, Porto, 1999, pp. 273-306.

Capítulo Dois

A filosofia criacionista de Leonardo Coimbra

Manuel Cândido Pimentel

1. O «grande ensinamento»

«A Lua poisava pérolas de luz nas lascas graníticas duma enfezada e doentia casa na rua de C... na cidade do Porto. A uma janela reclinava-se debruçada uma sonhadora criança, acariciando um gato felpudo, que estremecia ao contacto do veludo daqueles dedos.» («A Doida», D_4, p. 105.) No periódico lisboeta *Diário*, na edição de 16 de Abril de 1905, assim começa o primeiro texto conhecido de Leonardo José Coimbra, nascido a 30 de Dezembro de 1883, em Borba de Godim, actual Vila da Lixa, Concelho de Felgueiras, o segundo dos oito filhos de D. Bernardina Teixeira Leite Coimbra e de António Inácio Coimbra, médico formado pela Escola Médico-Cirúrgica de Lisboa, que exercia regularmente clínica naquela localidade e prematuramente falecido aos 53 anos, em 1901, contava o jovem pensador 18 anos de idade [1].

No remanso de Borba, no regaço da família, amado pela mãe carinhosa e pelo pai devotado, Leonardo foi, por certo, uma criança feliz. Não se conhecem episó-

[1] A referência completa das obras de Leonardo Coimbra encontra-se na bibliografia, no final deste capítulo. Para as obras directamente citadas neste estudo, utilizaremos o seguinte sistema de siglas: (*ADG*) *A Alegria, a Dor e a Graça*, Porto, 1916; (*C*) *O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico*, Porto, 1912; (*Ca*) *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral*, Lisboa, 1994; ($D_{n.º\ vol}$) *Dispersos*, Lisboa, 1984-1994, 5 vols.; (*FHB*) *A Filosofia de Henri Bergson*, Lisboa, 1994 (1.ª e 2.ª partes); (*HMD*) «O Homem às Mãos com o Destino», in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, IX, Porto, 1964, pp. 165-241; (*J*) «Jesus», *ibidem*, pp. 13-42; (*LI*) *A Luta pela Imortalidade*, Porto, 1918; (*M*) *A Morte*, Porto, 1913; (*PC*) *O Pensamento Criacionista*, Porto, 1915; (*PFAQ*) *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, Porto, s/d (1921); (*RE*) *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, Porto, 1923; (*RHHS*) *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, Porto, 1935; (*SF*) «S. Francisco de Assis e a Visão Franciscana da Vida: Os Dois Pólos Limites: O Nada e o Infinito», in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, *op. cit.*, pp. 135-153; (*VFV*) «S. Francisco de Assis: Visão Franciscana da Vida», *ibidem*, pp. 43-133.

dios contrários a este cenário até à experiência dos primeiros estudos no Colégio de Nossa Senhora do Carmo, em Penafiel, onde foi interno. Aí conheceu a disciplina dura e rigorosa, «brutal e assustadora», tal como a classificou nalgumas das linhas autobiográficas que escreveu (*ADG*, pp. 90-93). Aí sofreu e aí aprendeu a sonhar: «Se consultam a minha proficiência pedagógica dir-lhes-ei que a do meu colégio era péssima; reconheço todavia que ela me fez sonhador.» (*ADG*, p. 91.)

De alma reclinada e meditativa, debruçada sobre a paisagem de Borba, Leonardo Coimbra amou e sentiu a terra: «Quando, em criança, nos víamos limitados pela serrania longínqua, toda a nossa alma interrogadora se alteava para espreitar para além da Montanha. Em toda a nossa *dulcíssima via dolorosa* se exalta a profundeza do nosso ser na visionação do misterioso além. O além da Montanha dos nossos sonhos juvenis era para as bandas do Sol, de lá vinha a Aurora de dedos rosados, como nos conta Homero [...].» («A Favor da Morte», D_3, p. 216.) Os seus textos registam, numa profusão lírica de motivos, recordações vivas, quentes e cheias de luz da paisagem natal: a labuta diária das gentes simples do campo, o riso dos companheiros de infância, os sons rumorosos da água ou do vento na copa das árvores, o silêncio da Montanha, os poentes avermelhados, o nascer apolíneo do Sol, o mistério dionisíaco da noite, a mudez infinita dos espaços estelares... Escreveria, em 1912, nas páginas finais do seu primeiro livro: «Quando, aqui, no alto desta Montanha, eu sinto diluir-me em sonho, largar do píncaro em voos de fraternidade por sobre os humildes, tenros vales, de humildes, silenciosas choupanas, é a vida fremindo em ânsia de vida, é a alma penetrando, inundando todas as vidas.» (*C*, p. 307.)

Tanto a evocação romântica dos seres e das coisas como o estilo poético e retórico da sua prosa harmonizam-se na meditação filosófica. Os recursos estilísticos literários, entre os quais a profusão metafórica, os circunlóquios emotivos da memória, as constantes e amplas analogias ctónicas e humanas, soldam-se com o raciocínio filosófico rigoroso, num matrimónio que, se singulariza a obra de Leonardo no conjunto da produção filosófica portuguesa do século XX e se representa fonte de fascínio para o leitor, não deixa de, por outro lado, tornar difícil o primeiro assalto da compreensão, geralmente recompensado pela leitura persistente, atenta e reflexiva. Ao texto leonardino assiste a «alma na tentativa do voo e no assombro das alturas» (*C*, p. 307). Desenvencilha-se das vestes da vulgaridade e constitui, por isso, um intemporal desafio interpretativo, com a certeza de que, nele, o verdadeiro filósofo encontrará alimento para o desassossego perene do filosofar.

Consciência tinha o pensador de que o verdadeiro pensamento filosófico não pode vulgarizar-se, «no sentido de ser posto ao alcance dos diligentes e dos adormecidos». O «pensamento das altitudes» — levado à ironia o significado comum de

«vulgarização» — *só se vulgariza* quando sobe «o vulgo à altura do homem» (*PC*, pp. 9 e 10). No intuito, a ironia é pedagógica e, melhor ainda, proposta de iniciação. Aplicada ao próprio, a assertiva deve ser meditada em conjunto com a ideia que possuía de si como filósofo e da sua escrita filosófica: «O que quero é saber interrogar, não sou homem de afirmações e certezas. Já reparou o leitor que a minha gramática é muito admirativa e interrogativa?» (*LI*, p. 218.) A gramática que aqui se menciona não é apenas a da estilística, mas também a gramática do filosofar, tanto no que respeita à forma quanto à atitude do pensamento filosófico. No reparo ao leitor, Leonardo Coimbra comunica o que sempre concebeu como a *sua* filosofia: «[...] um idealismo fecundo e activo e a sincera atitude das almas indagadoras e amantes do que possa dignificar a vida» (C, p. 5).

Para este idealismo, desde os primeiros escritos guiado por uma razão que se quer crítica, dialéctica, anticonceptualista e antidogmatista, a vida não é captável no planalto dos conceitos, rarefeito de mistério, em que a certeza pretensamente se substitui à verdade ou é uma imagem parcelar desta. Verdade sempre mais além do homem e dos seus instrumentos de posse e de domínio, ela é um símbolo de infinito e, mais do que símbolo, o apelo do ser e o próprio ser. A certeza vale o que vale no plano limitado do saber positivo, mas, subindo a alma ao prumo da meditação metafísica, a sabedoria transmuda-se na sapiência que admira, interroga e compreende para melhor compreender, interrogar e admirar. É o pensamento que bate à porta do ser, que se depara com o seu excesso e que mergulha na visão do seu mistério. A gramática do filosofar é, no limite, a gramática do verbo humano que soletra o mistério.

A atenção profunda da filosofia leonardina à irredutibilidade do ser aos conceitos tem neste tema do mistério a sua clave interpretativa. Tal é a sua importância que o mistério ontológico se pode dizer o núcleo essencial de atracção do pensamento metafísico de Leonardo Coimbra, núcleo omnipresente até nos momentos insuspeitos da mais pura reflexão epistemológica sobre os saberes positivos e o conhecimento em geral. É ele que se adivinha sob o «grande ensinamento» que para a filosofia fica após revelados os valores apoucadores da vida e destruídos os princípios de autoridade e os dogmas que conspurcam o ser e crucificam a existência e a liberdade humanas. Afirma-o num artigo decisivo, «A Inquisição Positivista», publicado no jornal portuense *A Vida*, a 3 de Janeiro de 1909, mas certamente pensado nos finais de 1908: «[...] o grande ensinamento que o Ser é irredutível a fórmulas e que tentá-lo é sistematicamente empobrecê-lo, desprezando o que, por mais profundamente vivo e criador, mais longínquo está da inércia e da quietude» (D_5, pp. 38-39).

O *grande ensinamento* é, pois, a irredutibilidade do ser «ao pensamento pensado» ou à «realidade atingida», como dirá mais tarde (*PC*, p. 120). Não estamos

muito longe da intuição, desenvolvida sobretudo a partir de 1912, de que o pensamento se define e se justifica pela sua acção transitiva permanente, isto é, como actividade construtora e organizante do real, tanto pela sua função judicativa e inventora dos conceitos quanto pela ampla actividade com que cria e funda a ciência, a arte, a filosofia, enfim, toda a vasta orbe do saber humano. O processo contrário daquela acção significa empobrecimento: não só o pensamento se estatiza nas fórmulas do que pensou, encerrando-se nas superfícies do nível atingido (*M*, p. 23), como passa a ignorar o sentido fundamental da sua relação com o ser, já que este não se sonda de um só golpe nem dele plenamente se conhece a intimidade inesgotável. O acto de pensar que a dada altura se suspende e se estatiza corresponde à atitude do pensamento que, na sua essência, se nega em si enquanto *pensante*.

Estas ideias, se não estão de forma clara expressas no artigo de 1909, estão-lhe, porém, subjacentes. Consequências do rumo futuro da sua filosofia, elas desocultam-nos o significado, na altura ainda incipiente, da irredutibilidade do ser ao pensamento e da desproporcionalidade que entre estes existe. A desproporcionalidade tem pertinência ôntica e possui valor noético: porque radica na natureza finita do ser humano e porque desabrocha de uma omnicompreensiva concepção da transcendência do ser, do seu excesso — importante categoria cuja função se torna explícita a partir de 1912 — e do seu mistério. Estão aí as claves do *grande ensinamento* que a obra futura não se cansaria de meditar e revelar.

No ponto de vista da cronologia, a génese do *criacionismo*, nome pelo qual Leonardo Coimbra tornou conhecido o seu sistema, remonta a 1908-09. Nada há de circunstancial no facto de que o ensinamento a que alude seja contemporâneo desta génese, na medida em que a irredutibilidade do ser e o tema do pensamento dinâmico exigem, no ponto de vista da compreensão, a noção de «criacionismo». Com efeito, o texto em causa menciona explicitamente a «hipótese criacionista», avaliando-a «a mais viável filosoficamente» (D_5, p. 37). O criacionismo nascia por adjectivação, ainda sem ser substantivamente afirmado. A *hipótese criacionista*, entretanto, amadureceu.

O pensador, de 1909 a 1911, dispersou-se entre leituras e escrita. Inundou jornais e revistas com reflexões sobre diversos temas filosóficos, sobre poetas e pensadores: o ser, o homem, a história, a cultura, a liberdade, o cristianismo. Debruçou-se, entre outros, sobre Kant, Nietzsche, Comte, Bergson e Pascoaes, até que, em Maio de 1911, no artigo «Crónicas Filosóficas: O Preconceito Científico», publicado no jornal *A Montanha*, anunciou a quem quis ouvir: «A filosofia, visto ter de abranger todo o real, não será um intelectualismo fossilizado, nem um pragmatismo empírico, mas o que chamo o *criacionismo* — criação de conceitos científicos e símbolos artísticos, que, sem nunca esgotarem o real, sempre o organizam sob as mais altas aspirações do espírito.» (D_2, p. 179.)

No dia 6 de Abril de 1911, num discurso sobre o problema da educação e do ensino, preleccionado na festa dos Professores Primários, no Teatro Sá da Bandeira, completou a comunicação pública do *seu* criacionismo. A imprensa registou as seguintes palavras: «A filosofia moderna será, pois, aquela que, admitindo a actividade criadora ou liberdade, se serve dos conceitos feitos para exaltar e erguer a vida a novas riquezas económicas, intelectuais e morais. É o que chamo o criacionismo.» (*Ca*, p. 37.)

Cerca de quatro anos decorreram entre o conto «A Doida» e o artigo «A Inquisição Positivista». Entre um e outro, atendendo às circunstâncias biobibliográficas conhecidas, Leonardo fez a sua estreia filosófica a 2 de Fevereiro de 1907, na *Nova Silva*, revista por ele fundada em parceria com Jaime Cortesão, Cláudio Basto e Álvaro Pinto. O artigo intitulava-se «O Homem Livre e o Homem Legal» (D_5, pp. 21-24). Este e o de 1909 sobre «A Inquisição Positivista» permitem situar os marcos cronológicos de génese da primeira ideia do «criacionismo», ou seja, antes de ter dado por este substantivo baptismo à sua filosofia. O período que transcorre entre 1907 e 1909 é ainda, para Leonardo, um tempo de grandes e decisivas opções, muito diferente dos seus passos anteriores.

Com efeito, antes de 1907, mais precisamente, da segunda metade de 1898 até 1905, a vida do jovem Leonardo foi pontuada por algumas incertezas de vocação profissional. Irrequietude? Indecisão? Muitas opções com que medir-se? Concluídos os estudos preparatórios no fim do ano lectivo de 1897-98, feitos os exames finais, em Julho de 1898, no Liceu Central do Porto, matriculou-se em Setembro deste ano, abeirados os 15 anos, na Universidade de Coimbra, no curso de Ciências Físicas e Matemáticas.

Em 1903, afastou-se da Universidade para ingressar na Escola Naval (Lisboa). Ia dedicar-se à carreira de oficial da Marinha. Não obstante, no ano lectivo de 1904-05, abandonou a Escola, e após breve passagem, de novo, pela Universidade, acabou por matricular-se na Escola Politécnica do Porto, aí cursando matemáticas entre 1905-09, com a intenção de habilitar-se à docência. Era este, finalmente, o objectivo.

Aos 22 anos, estudante da Politécnica, abraçou, com outros moços da sua geração, o ideário filosófico-político do anarquismo. O surgimento da *Nova Silva* (de que se publicaram apenas cinco números, entre 2 de Fevereiro e 10 de Abril de 1907) insere-se neste contexto doutrinário. Dedicou-se à propaganda e começou a ser conhecido como orador de inegável mérito, fama que cresceria e se manteria até ao final da sua existência. Foi, pois, anarquista na juventude, porque a palavra «anarquismo» significava particularmente «reforma», «revolução», «justiça social», «fraternidade», «ilustração das inteligências».

O anarquismo leonardino muito dificilmente se identifica com a acracia materialista de Kropotkine, Bakounine e Stirner. Conhecia os fundadores e os

epígonos, mas caldeou-os nas leituras de Büchner, de Darwin e de Zola, de Tolstoi, Gorki e Dostoiewsky, no humanismo de Hugo e num espiritualismo de inspiração cristã. Era um universo de valores que despontava na sua escrita e no verbo inflamado dos seus comícios. Uma axiologia da Liberdade, princípio onto-cosmológico por ser a essência metafísica da Vida e princípio ôntico por nele se fundar a ética do homem livre. Não o anarquismo ortodoxo, antiteísta, mas um anarquismo que não via incompatibilidade com o cristianismo, classificado como torrente viva da vida espiritual.

Assim comungava Justiça Social, Deus e Liberdade. Uma fórmula poderosa, porque é de Deus que vem a sagração do reformador social e porque é nele o ângulo em que as consciências se tocam e se fraternizam. A concepção reivindica-se do cristianismo puro, de que o catolicismo é a face dogmática e degradada. Leonardo relembra-nos as ofensivas de Nietzsche ou de Strauss. Tinha, no entanto, pela frente longos anos de meditação. Libertar-se-ia da crítica anticatólica e das suas fórmulas psicológicas passageiras, e o catolicismo despontaria nele uma nova consciência cujos traços indeléveis ficaram na sua última obra, *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*.

O reformismo libertário da sociedade, iniciado na *Nova Silva*, projectou-se com a criação, em 1908, do grupo «Os Amigos do A. B. C.» [1] e ganhou voz pública sobretudo através das colunas do semanário portuense *A Vida*, onde o pensador publicou mais de uma dezena de artigos, corria o ano de 1909. O protagonismo reformista do grupo assumiu novas feições a partir de 5 de Outubro de 1910 com a instauração da República. Leonardo abraçou, com outros, o credo republicano, acreditando que os novos tempos rasgariam um futuro de esperança: para a moralização das instituições, para a solidariedade social e para a fraternidade, rumo ao *homem novo*, encarnação de Amor e Liberdade [2].

Cresceram-lhe neste período pesadas responsabilidades: casado legalmente, em 1907, com D. Maria Amélia, o nascimento do primeiro filho ocorreu a 25 de Maio de 1908. Terminados os estudos na Politécnica no fim do ano lectivo de 1908-09, seguiu para Lisboa. O Curso Superior de Letras, que frequentou entre 1909 e

[1] Transposição fonética do nome do grupo «Les Amis de L'Abaissé» que aparece na obra de Victor Hugo, *Les Misérables*. Cf. Manuel Couto Viana, «Já lá vão Quarenta Anos!», *in* AA.VV., *Leonardo Coimbra: Testemunhos dos seus Contemporâneos*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950, p. 155.

[2] «A proclamação da República, como que despertasse o povo para o chamar à realização do sonho, reconciliou muitos dos acratas com o aspecto irracional da actividade política, e Leonardo Coimbra, julgando possível inserir valores espirituais nas instituições que iriam ser remodeladas, transitou de anarquista a republicano.» (Álvaro Ribeiro, «Leonardo Coimbra e a Política do seu Tempo», *in* AA.VV., *Leonardo Coimbra: Testemunhos dos seus Contemporâneos*, *op. cit.*, p. 140.)

1910, conferiu-lhe a habilitação final para o magistério secundário (Secção de Ciências).

Nomeado professor do 8.º grupo liceal (Matemática), começou a exercer actividade docente, a partir de 1910, principalmente no liceu portuense Rodrigues de Freitas, passando pelo Liceu de Eça de Queiroz (Póvoa de Varzim, 1912-14) e de Gil Vicente (Lisboa, 1918-19). A vida não lhe foi fácil. Assumiu, em Outubro de 1911, o reitorado do Colégio dos Órfãos de Braga, mas por manifesta incompatibilidade com um corpo docente avesso às reformas que ali pretendeu empreender, demitiu-se do cargo nos começos de Dezembro de 1911. Desempregado, regressou ao Porto, possivelmente aí sobrevivendo de explicações ou do auxílio amigo e familiar.

Nos primeiros meses de 1912, decidiu-se a redigir a tese que apresentaria a concurso para o lugar de professor assistente do grupo de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. A intuição essencial da obra despontara há muito, em finais de 1908, como vimos. Entre 5 de Maio e 20 de Junho de 1912, dedicou-se à redacção de *O Criacionismo* e partiu para Lisboa a defendê-lo, não sem levar na alma a profunda tristeza da morte do filho, desaparecido a 29 de Junho.

O antagonismo de pensamento filosófico entre o candidato e o júri, secundado por antipatias ideológicas da parte deste, decidiu-lhe a sorte. Havia uma razão de fundo: para uma instituição onde o positivismo ocupava a principal cátedra, a tese era marcadamente antipositivista e antimaterialista ([1]). Antes que o júri pronunciasse a conhecida sentença, repudiou o concurso e regressou ao Porto («Por que Abandonei o Concurso», D_3, pp. 245-248).

O ano de 1912 é ainda rico por outros motivos. O filósofo dedicou-se com paixão aos ideais reformistas do movimento da «Renascença Portuguesa», oficialmente nascido em Janeiro deste ano, a que se associaram Jaime Cortesão, Augusto Martins, Teixeira de Pascoaes, Raul Proença, José Teixeira Rego, António Sérgio, Mário Beirão, António Carneiro, Álvaro Pinto, entre outros. Publicou *O Criacionismo* (subintitulado: *Esboço de um Sistema Filosófico*), que surgiu na colecção «Biblioteca da Renascença Portuguesa». Escreveu, deu conferências e entrevistas, trabalhou na feitura de *A Águia*, promoveu o projecto das Universidades Populares.

No início do ano lectivo de 1912-13, não obtendo lugar nos liceus do Porto (novas rivalidades), foi leccionar para a Póvoa de Varzim. Abriu-se um novo ciclo na sua vida: em 1913, por influência do republicano poveiro António dos Santos

([1]) Para uma síntese das relações do criacionismo com a filosofia positivista: Manuel Barbosa da Costa Freitas, «Leonardo Coimbra: Incidências Positivistas na sua Filosofia», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XVI, 2 (Abril-Junho, 1960), pp. 157-173; Maria Cândida Monteiro Pacheco, «Positivismo e Antipositivismo no Pensamento de Leonardo Coimbra», *in* AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, Porto, Fundação Engenheiro António de Almeida, 1994, pp. 17-30.

Graça, filiou-se no PRP (Partido Republicano Português) e aderiu à Maçonaria (1); entre 1913-14, ensinou na Universidade Popular da Póvoa e, de Abril a Maio de 1914, na Universidade Popular do Porto; a 9 de Abril deste ano, nasceu-lhe o segundo filho, Leonardo Augusto Coimbra. No ano lectivo seguinte (1914-15), ensinava, de novo, no Liceu Rodrigues de Freitas, de onde partiria rumo a Lisboa.

De 1913 a 1918, Leonardo redigiu e publicou: *A Morte* (1913), livro que resultou do texto da conferência pronunciada no Centro Comercial do Porto, a 23 de Julho de 1913, integrada nas acções da «Renascença Portuguesa»; o conjunto de lições que efectuou em 1914 na Universidade Popular do Porto, a que deu o título *O Pensamento Criacionista* (1915); *A Alegria, a Dor e a Graça* (1916); *A Luta pela Imortalidade* (1918).

Exceptuando a nomeação, em 1911, para administrador do concelho da Maia, Leonardo só viria a ocupar cargos políticos a partir de 1919. Foi deputado pelo Círculo de Penafiel e pelo Círculo do Porto (1919 e 1922, respectivamente). Duas vezes ministro da Instrução Pública (2 de Abril a 28 de Junho de 1919 e 30 de Novembro de 1922 a 8 de Janeiro de 1923), criou, no seu primeiro mandato, as Escolas Primárias Superiores, procedeu à reestruturação da Biblioteca Nacional e do Conservatório de Música de Lisboa, propôs uma nova reforma dos estudos filosóficos liceais e universitários.

A sua acção mais controversa consubstanciou-se na ordem de desanexação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra e sua transferência para a Universidade do Porto. A polémica foi de tal ordem, com sessões parlamentares consecutivas e greves de protesto em Coimbra, que o Parlamento acabou por confirmar a criação da nova Faculdade no Porto, mantendo, porém, a de Coimbra. Leonardo demitiu-se do cargo, mas tinha ganho a Faculdade de Letras da Universidade do Porto (1919), posteriormente extinta em 14 de Abril de 1928 e restaurada em 1962, cerca de quatro décadas após a sua morte (2).

Foi na sequência dos últimos acontecimentos da sua vida como Ministro que surgiu, ainda no ano de 1919, o opúsculo *A Questão Universitária*, texto integral do principal discurso que o filósofo pronunciou na Câmara dos Deputados e que encerrou o debate. No ano seguinte, colaborou intensivamente em jornais e revis-

(1) Adoptou o criptónimo *Kant*. Seria, em 1930, expulso da Maçonaria por falta de pagamento de cotas. A adesão de Leonardo parece ter sido apenas política. Para maiores detalhes, cf. Pinharanda Gomes, *Leonardo Coimbra na Póvoa de Varzim (1912-1914): Elementos de Biografia e de Cronologia*, Póvoa de Varzim, 1990 (especialmente, p. 123).

(2) A actual biblioteca da Faculdade de Letras do Porto ainda conserva o espólio bibliográfico reunido por Leonardo Coimbra e os seus colaboradores. Cf. *«Fundo Primitivo» da Biblioteca Central: 1919-1928*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1989.

tas, como, aliás, era seu hábito. Seguiram-se, em 1921, *O Pensamento Filosófico de Antero de Quental* e *Adoração: Cânticos de Amor*. Em 1922, *Do Amor e da Morte*.

A segunda passagem pelo Ministério foi, de novo, meteórica. Defendeu a liberdade do ensino religioso nas escolas particulares. Os partidos opuseram-se. E Leonardo renunciou. Incompatibilizou-se posteriormente com o PRP, em 1925, aderindo ao MED (Movimento da Esquerda Democrática), a facção dissidente daquele partido, em cujo congresso de 26 de Abril de 1926 pronunciou a conferência de que resultaria o opúsculo *O Problema da Educação Nacional*, publicado no mesmo ano.

O declínio da sua vida activa como político começou por esta altura. À data da extinção da Faculdade de Letras do Porto, de que foi director e onde exerceu magistério, já Leonardo se encontrava afastado da vida política. Entretanto, tinha publicado: em 1923, *A Razão Experimental: Lógica e Metafísica*, *Guerra Junqueiro* e *Jesus*; em 1927, *S. Francisco de Assis: Visão Franciscana da Vida* e *Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo*.

O seu ciclo de produção activa encerrou-se na década de 30 — ensinava ele no Liceu Rodrigues de Freitas — com *A Filosofia de Henri Bergson* (1934) e *A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* (1935). A última obra está profundamente marcada pelo trabalho de aproximação das matrizes fundamentais do seu pensamento filosófico ao catolicismo, convergência natural porque o pensador nunca em momento algum concebeu a sua vida intelectual fora de um espiritualismo enraizado na revelação cristã.

Poucos dias depois de ter celebrado o seu casamento católico e baptizado o filho (respectivamente, 23 e 24 de Dezembro de 1935), faleceu no Porto, a 2 de Janeiro de 1936, na sequência de um trágico acidente de viação.

As gerações futuras haveriam de olhar o legado do seu pensamento como um dos monumentos especulativos mais valiosos da cultura filosófica portuguesa do século XX, pela profundidade meditativa e pela grandeza de uma obra de expressão multifacetada (1).

(1) Para a recolha de elementos biográficos, cf. a bibliografia no final deste capítulo, nomeadamente AA.VV., *Leonardo Coimbra: Testemunhos dos seus Contemporâneos*, *op. cit.*, Álvaro Ribeiro, Sant'Anna Dionísio, Pinharanda Gomes e Alfredo Ribeiro dos Santos. No momento em que vamos iniciar o estudo do criacionismo, é justo citar em primeiro lugar o já clássico livro de José Marinho, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945. Embora seguindo uma metodologia que faseia no tempo a obra de Leonardo, que a sucessão de estudos posteriores contestaram pela atenção à unidade interna da evolução do pensamento do filósofo, continua, pela profundidade do nível reflexivo atingido, a constituir uma exegese de imprescindível referência no universo da crítica leonardina. De entre os estudos globais do criacionismo que se seguiram a Marinho, aponte-se: Manuel Barbosa da Costa Freitas, «O Pensamento Criacionista de Leonardo Coimbra», in *Itinerarium*, Braga, Ano III,

2. O «criacionismo»

Na sua formulação clássica, *criacionismo* designa a teoria da criação do mundo por Deus a partir do nada (ou criação *ex nihilo*) e opõe-se, neste primeiro sentido, às teorias emanatistas segundo as quais o mundo teve origem num processo dimanador a partir da unicidade matricial do ser divino. Classifica ainda, numa segunda acepção, a doutrina pela qual Deus cria de modo imediato as almas humanas, insuflando-as na substância corpórea, desde o momento em que existam as espécies nativas da matéria organizada, pronta para receber o princípio anímico. Tanto numa como na outra destas acepções, o criacionismo supõe, à diferença do emanatismo, que Deus, criando a existência, cria sem que a sua criação se determine a partir de uma realidade preexistente, quer dizer, o acto divino, fonte absoluta e sem intermediário, *produz* sem algo que lhe seja antecedente, isto é, desde o nada.

Mais do que soldar-se à forma do dogma criacionista como conjectura explicativa da génese do mundo no tempo ou da origem das almas, Leonardo apenas dele aceita aquilo que no seu sentido geral cumpre tornar patente: que no criacionismo clássico há uma teoria da acção pura divina, de que se pode deduzir um conceito de *produção eficiente, criadora* ou *inventiva*, e uma concepção de actividade como a própria nascente que dá o ser às naturezas criadas e as sustenta. Este sentido encontra-se presente e actuante na concepção leonardina de Deus: «[...] livre actividade a que o mundo não faz obstáculo, [...] puro amor, que todo o Universo sustenta» (*C*, p. 301), «Deus criador e amante», «Acto primeiro, criador de matéria e das formas, das cousas e da vida, dos mundos e das almas», «o Ser Realíssimo» (*RHHS*, pp. 10, 24, 318 *et passim*).

Nomeadamente a partir de 1921, no *Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, o filósofo desenvolveu uma das categorias centrais da sua filosofia, a *memória inventiva*, que, adequada a Deus, conserva o significado pleno do sentido que expusemos. O seu estudo passa pela referência a outra ideia nuclear com que Leonardo, por vezes, a identifica: a *razão experimental*, surgida na mesma altura e na mesma obra, circunstância que já aponta para uma solidariedade conceptual entre elas.

---

15 e 16/17 (Maio-Junho e Julho-Outubro, 1957), pp. 329-348 e 491-509; Ângelo Alves, *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra: Idealismo Criacionista*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1962; Miguel Spinelli, *A Filosofia de Leonardo Coimbra: O Homem e a Vida: Dois termos da sua Antropologia Filosófica*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1981. Uma análise compreensiva da influência de Leonardo sobre os seus mais próximos discípulos pode ser apreciada em António Quadros, «Mestre de Mestres ou do Magistério de Leonardo ao Magistério dos Discípulos», *in* AA.VV., *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, Edições Didaskalia, 1989, pp. 165-177.

A razão experimental, encarada numa perspectiva epistemológica, procede da unificação teórica da razão com a experiência. Ambas, razão e experiência, não são domínios separados ou separáveis, pois que tanto «O que há na Razão penetra a Experiência, como esta é toda a vida de aquela» (*PFAQ*, p. 213). Porque se considera a experiência como a vida da razão, erradas são as teorias que pactuam com a cisão de ambas e estabelecem o seu desmembramento em duas ordens distintas e, por essência, diferentes.

O criacionismo leonardino reconhece que a razão é uma realidade inconsútil cuja dialéctica consiste na experiência transitiva do que cria como saber, do seu progresso histórico e revisável ou da sua evolução por entre ensaios, erros e sucessos, quer estabelecendo ou consolidando o adquirido quer descobrindo o desconhecido e inventando a novidade. Por isso, ao criticar a tese de Antero de Quental que propunha, nas origens do pensamento, o facto cognitivo irredutível da oposição da razão — o que *subsiste* ou o que, com as suas categorias eleáticas, se sobredetermina ao tempo — e da experiência — o que transita e é variável no tempo, captável pela razão e traduzido pelas estruturas de esta —, Leonardo assenta que «o facto irredutível é o carácter experimental da Razão, ou o carácter racional da Experiência que é o mesmo»; não a razão, não a experiência, mas «o que *subsiste evoluindo*, seja a própria Razão Experimental ou a Memória Inventiva» (*PFAQ*, p. 214).

A razão experimental, reconhecidos o seu poder mnésico, conservativo do saber adquirido, e a sua força de descoberta e de invenção, diz-se igualmente memória inventiva e, como tal, constitui a melhor categoria que o criacionismo atingiu para traduzir a matriz dialéctica do próprio pensamento humano, em sua quididade e na sua definição. Graças à sua natureza dialéctica, a razão guarda em si o vigor resolutivo de todas as contradições possíveis, superando, por isso, a antinomia anteriana do absoluto e da realidade: «A união da experiência com a Razão será completamente impossível sempre *que dum lado deixemos a Razão como função do absoluto e do outro a experiência como a percepção duma realidade transitória.*» (*PFAQ*, p. 209.) A chave do enigma, como o pensador observa, está na palavra *invenção* (*PFAQ*, p. 92), palavra grave, de alcance gnosiológico e ontológico, que na filosofia leonardina reúne, em síntese, as ideias de *criação* e de *excesso*, assim se aplicando ao que, criando a variedade e unificando o diverso, é a solução radical de todos os irredutíveis antinómicos.

Leonardo Coimbra não restringe a memória inventiva a uma dimensão exclusivamente noética. Alarga-a ao ver nela a essência da vida e dos seres e, mais particularmente, a estrutura íntima da *pessoa*, para, a partir de esta, e pelo processo peculiar da analogia, ascender à concepção do ser divino, memória pessoal criadora (*PFAQ*, p. 237).

O Universo leonardino é percorrido por uma força mnésica transfigurante que se anuncia na inconsciência da matéria e se revela no plano superior do Espírito. O movimento da vida encarna na memória biológica, descobre-se em consciência na memória psicológica e interna-se no mundo moral como memória ética capaz de criar universais mundos de valor, pelos quais a existência humana afirma as originárias relações que a ligam à memória divina. Deste modo é possível destacar na memória inventiva três sentidos fundamentais: cosmológico, gnosiológico e teológico.

A vida apresenta-se como memória que evolui segundo o experimentalismo das suas criações, conservando o experimentado e realizando prodigamente o novo por via de tentativas, de erros e de êxitos; o pensamento humano, do mesmo modo concebido como *memória* e *invenção*, ensaia, conserva e cria. No primeiro e no segundo casos, assistimos à identificação da memória inventiva com a razão experimental, mas o mesmo não acontece com a memória criadora de Deus, a única que parece subtrair-se aos esquemas daquela razão.

A metafísica criacionista reconhece em Deus a «*Consciência das consciências*, invenção proliferando em amor», «invenção amorosa dando-se em amor a infinitos centros de invenção [ou almas]» (*PFAQ*, pp. 241 e 239), a Relação última que não admite relação anterior, por ser o sustentáculo das relações entre os seres, «pois que a dependência é só do contingente para com o Absoluto, que é o Fim e Causa de todas as relações» (*RHHS*, pp. 59-60). No ser divino repousa a mais alta e a mais sublime qualificação do activismo criador como *excesso inventivo do ser*, de tal modo que é nele «o próprio coração do *criacionismo*» (*PFAQ*, p. 240) e a «positivíssima altitude» a que o pensamento chega (*PC*, p. 186). Em sua recôndita essência, o ser divino não consente o movimento das tentativas e progressos, típico da razão experimental, pelo que, nesta medida e por rigor, é a ele que plenamente se adequa o conceito de Memória Inventiva.

Constitui um erro de interpretação conceber que de Deus possuía Leonardo uma teoria evolucionista, um disfarçado imanentismo panteísta como o que, por exemplo, gerou o Deus bergsonista, cujas teses o pensador examinou e repeliu de maneira firme na *Filosofia de Henri Bergson* [1]. A memória inventiva divina solda-se

[1] A compreensão crítica das relações do criacionismo com o bergsonismo pode ser procurada em: Manuel Ferreira Patrício, «Leonardo Coimbra e Henri Bergson: Semelhanças e Diferenças», *in* AA.VV., *Leonardo Coimbra: Filósofo do Real e do Ideal*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1985, pp. 145-183; «Prefácio» (*FHB*, pp. 9-34); Manuel Cândido Pimentel, «O Fundamento Social e Religioso da Ética Criacionista: Em Torno de Leonardo Coimbra e Henri Bergson», in *Odisseias do Espírito: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, pp. 165-186; António Braz Teixeira, «Criacionismo e Evolução Criadora: Leonardo Coimbra perante Henri Bergson», in *Ética, Filosofia e Religião: Estudos sobre o Pensamento Português, Galego e Brasileiro*, Évora, Pendor, 1997, pp. 185-193.

a uma doutrina da criação infinita, como, aliás, o próprio pensador expressa ao afirmar que o *Ser* de Deus é *«a própria criação infinita de mais ser»* (*PFAQ*, p. 171), o que singularmente o aproxima do sentido do criacionismo clássico que acima destacámos. E a assertiva é crucial, pois mostra que Leonardo Coimbra possuía perfeita consciência da diferença ontológica entre o *criar* e a *criação* e entre o *Criador* e o *criado*. Tal não aconteceria se o esquema de interpretação imposto à memória divina fosse a razão experimental, uma categoria do tempo, aplicável ao ser por dependência.

A primeira escrita de Leonardo não omite a palavra *Deus* e até preludia a teoria amorosa da *Pessoa* transcendente que começaria a ser desenvolvida a partir de 1912, no *Criacionismo*. O citado artigo «O Homem Livre e o Homem Legal», de 1907, vislumbra o rasto de Deus no mundo que é o Amor, «o ponto de encontro de todas as almas ansiosas, indagadoras da vida» e «a linguagem pura das atracções cósmicas» (D_5, p. 24). Por certo que o conceito de Deus evoluiu na meditação leonardina. Nunca foi, porém, o Deus-Humanidade da fórmula comtiana e é duvidoso que, mesmo nas reflexões mais antigas, tenha tido no panteísmo a sua paradigmática referência. A fase libertária, mormente em 1907, insinua uma visão teísta que mescla algumas perspectivas gnósticas com um conceito de Deus haurido na revelação cristã.

O eclectismo inicial, que propõe o ser divino como «fraternidade infinita» ou como «conhecimento completo» («Por Ferrer e Nakens», D_5, p. 31) e, por outro, anuncia o Deus amoroso do cristianismo, nas expressões que colhemos no «Homem Livre e o Homem Legal», começa a ser ultrapassado a partir de 1909, nomeadamente em «Excerto», publicado no semanário *A Vida*, a 18 de Abril (D_2, pp. 75-78), onde não é difícil descortinar a oposição do pensador quer ao evolucionismo dialéctico do ser divino — na formulação panteística de Deus como luta de contrários, que, por exemplo, se encontra em Teixeira de Pascoaes — quer ao emanatismo de Sampaio Bruno.

Criticando a tese dialéctico-evolucionista e o conceito brunino — segundo o qual o mundo teria tido origem numa queda de Deus —, no tom que conhecemos ser o do *Criacionismo*, Leonardo pondera que Deus não é nem o antagonismo dramático das oposições nem é o Universo resultado da queda divina (um duplo absurdo), mas é Deus *Criador* e o Universo obra da sua *criação*. O texto termina num traço firme: «[...] e eis a Criação, a Liberdade, o Deus generoso, fecundo, activo, eterno esforçado da Beleza, eterno vitorioso e eterno Artista» (D_2, p. 78). A ideia leonardina do Universo não se resolve num acosmismo, nem está próxima de Bruno, de Pascoaes ou do Deus-Natureza de Espinosa.

O Deus para que o «Excerto» apela será o fecho da abóbada da monadologia com que o pensador encerra o seu primeiro livro. Para a monadologia se voltara

entre 1910 e 1911. No texto «Sobre Educação», parte publicado em Dezembro de 1910 e parte em Fevereiro de 1911, na revista *A Águia*, repensando Leibniz, definia o indivíduo como mónada (D_5, p. 77) e, no discurso de Abril de 1911 — precisamente o mesmo em que esboça de viva voz o criacionismo, como acima registámos —, declarava ser o universo uma *sociedade* (*Ca*, p. 37), designação que aponta para a hierarquia monádica e para a relação entre mónadas.

Nascia o *mundo* criacionista, a ideal sociedade cósmica universalmente fraterna que o *Criacionismo* iria consolidar: «Uma sociedade ideal de mónadas livres e amorosas, eis o que é lícito desejar-se e até supor-se desde já realizado. Sociedade aberta a todas aquelas almas que atingiram a divina altitude do puro amor, que é a perfeita liberdade»; «Para essa sociedade aspiram todas as mónadas, e todas terão o direito e a possibilidade de a conquistar. *Essa possibilidade é o próprio Deus*, a infinita actividade de bem, sempre pronta e dadivosa.» (*C*, p. 305.)

Foi esta sociedade que pretendeu apresentar, ainda no mesmo mês de Abril de 1911, aos poetas portugueses. No texto assim intitulado «Aos Poetas Portugueses Religiosos: Uma Monadologia (Fragmento)» (D_1, pp. 21-25), é muito significativo que Leonardo expressamente se dirija aos poetas *religiosos*. Pensaria o filósofo que apenas estes aceitariam a sua monadologia? É diferente a intenção. Leonardo objectivamente propunha que a religiosidade dos poetas portugueses, que detectava ser uma religiosidade impregnada de panteísmo, abraçasse o monadismo teísta, o credo da doutrina do Amor e da Pessoa que o seu criacionismo defendia. Para a monadologia, que implica uma hierarquia diferente da relação modal que encontramos no espinosismo e cuja aporia se situa entre o monismo e a existência dos plurais, cada mónada é *ser pessoal*, dito por dependência da Mónada das mónadas.

Uma real concepção de transcendência deve ser procurada nas noções de mónada, de pessoa, de criação e de memória inventiva. Sobretudo por esta, não só porque sintetiza os valores ônticos e porque encarna o significado ontológico que aquelas noções comportam, mas porque, ao aplicar-se extensivamente à realidade total e ao ajustar-se compreensivamente à realidade divina, institui a diferença ontológica entre o *ser* do mundo e Deus. O que se pode criticar neste percurso é exterior ao teísmo criacionista e diz respeito à integridade da dogmática católica. O recurso a esta integridade, porque coloca a teologia católica como plataforma contrapolar do criacionismo leonardino, tem levado, na maioria dos rumos interpretativos, geralmente filtrados pelo estudo da biografia do filósofo, à consideração de que há no seu pensamento uma falsa ou menorizada concepção de transcendência, que mais o aproxima do panteísmo do que do teísmo.

O exercício meditativo do pensador começou a mostrar-se empenhado no estudo da dogmática católica em 1923, com *Jesus* e, em 1927, com *S. Francisco de Assis: Visão Franciscana da Vida*. São mais do que patentes os traços da descoberta,

na *Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, de que existia uma secreta relação entre o seu cristianismo de raiz e o catolicismo. Com efeito, o que os seus textos registam não é o antagonismo directo entre o criacionismo e o teísmo católico, até porque a Leonardo faltavam as bases de um entendimento superior deste último, apenas adquiridas a partir de 1923. O veio das dissidências encontra-se na afirmação de um cristianismo puro e anti-institucionalizado contra o catolicismo, colocado entre os mais sérios dogmatismos que todo o livre-pensador tinha por dever combater.

Do balanço resulta que Leonardo assumiu os preconceitos da crítica anticatólica que foi moeda de troca entre os intelectuais europeus dos finais do século XIX e princípios do seguinte. No entanto, a sua filosofia, e isto é que é verdadeiramente singular, atingindo o materialismo, o positivismo, o evolucionismo, o sensismo, o empirismo e demais tendências semelhantes, nunca se reconheceu antiteísta numa época em que a tendência oposta era maioritária.

O problema do catolicismo em Leonardo deve ser reduzido, por isso, às reais proporções do meio intelectual em que se formou. No ponto de vista teórico, o espiritualismo leonardino é profundamente cristão, pelo que o seu encontro com o catolicismo, nos anos 20, e a adesão creencial aos princípios da Igreja, na década de 30, não se deram com o sacrifício das suas principais teses filosóficas, nem parece ter tido o pensador, nas páginas da *Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, consciência de algum conflito tão fundamental entre criacionismo e catolicismo que o obrigasse a repudiar o pensamento expresso nas inúmeras linhas que dedicou ao tema de Deus. Foi uma consequência natural do seu percurso espiritual e de maturação filosófica, cujo primeiro marco remonta a 1909, no momento em que legitimou o perfilhamento da palavra *criacionismo* ([1]).

A laicização filosófica do termo mantém, sem desmentido, e no que ao ser divino respeita, a ideia principal da revelação judaico-cristã que defende a

([1]) Criacionismo e catolicismo foram tema de estudos em: António Pereira Dias de Magalhães, «A Perenidade do Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra», in *Leonardo Coimbra — I, Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XII, 4 (1956), pp. 337-359; «Um Grande Convertido Português: Leonardo Coimbra», in *Magnificat*, Braga, 7-8 (Julho-Agosto, 1951), pp. 13-24; Ângelo Alves, «A Conversão de Leonardo Coimbra: História e Interpretação: Excurso sobre a Evolução Religiosa de Leonardo Coimbra», in *Humanística e Teologia*, Porto, V, 2 (1984), pp. 179-218; *idem*, «A Conversão de Leonardo Coimbra: Comentário à tese do Dr. Sant'Anna Dionísio», *ibidem*, V, 3 (1984), pp. 337-364; *idem* «Da Paixão da Verdade à Conversão ao Catolicismo», *in* AA.VV., *Leonardo Coimbra: Filósofo do Real e do Ideal, op. cit.*, pp. 219-231; António Telmo, «A Conversão», *ibidem*, pp. 203-209; Moreira das Neves, «O Lutador que Soube Vencer-se», *ibidem*, pp. 211-217; José Augusto Seabra, «Leonardo Coimbra e o Cristianismo», in AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra, op. cit.*, pp. 313-322; Arnaldo Cardoso de Pinho, *Leonardo Coimbra: Biografia e Teologia*, Porto, Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, Lello Editores, 1999.

irredutibilidade de Deus ao mundo. O problema que o criacionismo clássico põe a Leonardo não é o desta defesa, mas o da ambígua inteligibilidade com que esclarece o começo do mundo no tempo. A solução de S. Tomás, que admite que filosoficamente não se pode demonstrar que a matéria não é eterna, não parece ser igualmente viável aos olhos do filósofo. Sem mencionar a sua origem tomista, acusa-a de ser também ambígua na explicação da eternidade do mundo (C, p. 257).

A noção de tempo liga-se à da pura causalidade eficiente de Deus. Entre causalidade e tempo insinua-se uma aporia que Leonardo classifica de vício plebeu e vulgar no que respeita à perspectiva explicativa. Com efeito, o acto eterno do criador, porque é eterno, não pode supor, para o exercício da sua acção, a existência do tempo, que se conta, no entanto, como categoria para explicar que a criação *se deu no tempo*. Dar-se no tempo suporia existir o tempo antes do mundo se ter dado no tempo. Mas eis que logo se insinua a seguinte dificuldade: a mais pequena determinação do tempo postula e exige necessariamente a existência do mundo.

O dialelo fecha-se: a existência do mundo remete para a existência do tempo e a existência do tempo reivindica a existência do mundo; o acto de Deus deve ser anterior ao tempo; mas ser anterior é ainda postular o tempo que requisita a determinação do mundo. Que concluir? Que o problema da origem do mundo no tempo nos conduz a um tempo anterior ao mundo? «Tempo abstracto e inerte, pairando sobre um Deus adormecido e sobre um mundo inexistente!», exclama Leonardo (C, p. 257).

O verdadeiro problema de Deus «é o problema do significado humano ou super-humano mas finito e do significado absoluto da moral» e deve ser procurada a sua solução na resposta à pergunta: «A consciência moral é um acidente humano, ou é a mais entranha realidade e essência?» (C, p. 257; cf. *PC*, pp. 210 e segs.) É por via da relação da teologia com a ética e não da teologia com a cosmologia que a velha palavra «criacionismo» ganha uma nova semântica, explicando ainda por que a filosofia leonardina é uma filosofia personalista e por que o teísmo criacionista «é uma metafísica da pessoa» (*PFAQ*, p. 233).

A interrogação sobre o significado humano e ao mesmo tempo transcendente da moral conduz a que inevitavelmente interpelemos o problema de Deus, de que se suspendem todas as questões fundamentais que a existência humana se põe sobre o destino e a liberdade, a morte e a imortalidade, o bem e o mal. O enigma da criação do mundo no tempo é como que relegado para os arcanos imperscrutáveis do inefável ou do indizível e resolvida a sua possível pertinência teórica pelo menor apreço de que se trata, afinal, de uma falácia da imaginação humana que pensa pelo relativo o que não admite o relativo. O pensador assume aqui uma atitude necessariamente crítica, sem dúvida porque concebe ser impossível ao

pensamento subtrair-se, por movimento impraticável, às categorias da sua compreensão finita.

Em consequência, o tema da criação apenas poderia ser meditado e desenvolvido a partir das relações de coexistência das criaturas com o Criador. A própria noção de sociedade cósmica (monadológica) nada é sem referência ao ser divino cuja *presença* penetra a realidade, a ela assiste ou é, nela, a própria unidade social comunicando os seres e as coisas.

A noção de presença, que n'*A Alegria, a Dor e a Graça* largamente se medita ([1]), coincide com a noção mais clássica de manifestação de Deus no mundo, o que não só aponta para uma sacralidade do cosmos em sua origem e na sua actualidade, como convida o ser humano a procurar as melhores formas de convívio de si com os outros, os demais seres e a natureza, nada mais sendo o mal senão o *cousismo moral* da pessoa, isto é, o egoísmo, o esquecimento do outro pela sua instrumentalização e tirania, a dissolução ética da consciência no solipsismo (C, pp. 306-307). Daí o dever imperioso de o ser humano perseverar a sua liberdade no bem, dever pessoal e dever cósmico, pois que «O bem é o consentimento interior na ordem e na harmonia universais» (C, p. 308) ([2]).

A meditação teológica de Leonardo Coimbra, do *Criacionismo* ao *Pensamento Filosófico de Antero de Quental* (1912-1921), mantém-se fiel a estes preceitos iniciais. Parece, no entanto, haver prenúncios de uma nova atitude a partir de *Jesus* (1923), sobretudo pela abertura do seu pensamento às consequências teônticas da ideia judaico-cristã da queda, tema com que, aliás, abre este texto, restando saber se essas consequências se reflectiram ou não sobre a sua crítica ao criacionismo clássico.

O problema do mal, que vem de 1912, é susceptível de ser interpretado como queda, pois que implica a cisão ou afastamento das mónadas do seio da divindade, mas a noção de *queda originária* só começa a ganhar foros de pertinência em 1921, dando aquele afastamento como resultado do excesso do amor divino pela criatura: «Deus por um excesso de amor e confiança deixou-se trair [...].» (*PFAQ*, p. 266.)

A infinita omniconsciência de Deus não esqueceu esta traição dos filhos e a sua perfeita bondade acudiu aos seus pedidos de socorro. A ascensão espiritual das

([1]) Não apenas num sentido teológico, mas antropológico, gnosiológico e ontológico. Cf. Maria de Lourdes Sirgado Ganho, «O Sentimento de Presença na "A Alegria, a Dor e a Graça"», *in* AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra, op. cit.*, pp. 293-300.

([2]) O aprofundamento da ética leonardina, que não pode ser perseguido neste estudo, encontra-se em António Braz Teixeira, «A Ética Criacionista de Leonardo Coimbra», in *Ética, Filosofia e Religião: Estudos sobre o Pensamento Português, Galego e Brasileiro, op. cit.*, pp. 169-175. Veja-se também o ensaio de Luís de Araújo, «Perspectivas Éticas do Pensamento de Leonardo Coimbra», in *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, 2.ª série, Série de Filosofia, 3 (1986), pp. 103-124 e 163-174.

consciências éticas surge, então, como o caminho do regresso prometido à unidade de que se separaram. A vida transforma-se: «[...] é o rasto das almas que sobem, cantando [...]». A matéria? É «o que resta do esforço separatista do pecado original» (*RE*, p. 387).

O aprofundamento do tema da queda originária em *Jesus* avança sobre este quadro do separativismo que não parece muito distante do problema da origem do mundo, até porque explicitamente retoma a principialidade do Verbo joanino: «No princípio era o Verbo criador [...]» (*J*, p. 13). No entanto, a ausência de uma explícita referência à criação *ex nihilo* permanece, fazendo crer que, por esta altura, Leonardo continuava atento ao que dissera em 1912 do dogma criacionista. E até 1935 nada indica que o tenha esquecido.

Os traços da sua reflexão sobre o conceito de «nada», nos livros publicados entre as décadas de 20 e de 30, sublinham antes o significado do *menos ser*, dito por relação ao ser por dependência, o qual carece de ser e é a existência (*VFV*, pp. 66 e segs.; *SF*, pp. 137 e segs.): «[...] o ser participado sentindo-se nada por si e tudo por aspiração e graça do alto» (*RHHS*, p. 78). E ainda que se aproxime da questão da origem *ex nihilo*, é criticamente prudente: «Ora a distância entre o Nada e a mínima parcela de Ser é o Infinito; por isso a criação, como dom gratuito de Deus, é a única explicação da existência, se porventura o Nada é mais do que uma ideia limite, mais do que um simples formalismo da nossa lógica de exposições.» (*SF*, pp. 138-139.)

A *origem* — «Tudo *é* na Origem» (*VFV*, p. 126) — não é aqui, como nunca foi, a origem do mundo no tempo. O mundo postula o tempo, exige-o necessariamente. Como explicar então que o mundo se tenha dado? É verdade que, em *Jesus*, Leonardo tenta uma possível explicação, mas sem nunca assumir o dogma ortodoxo. Melhor. Recua para lá dele, para uma unidade primeva e originária que, no entanto, não é a unidade monista do Deus *solitário* «antes» da criação, mas o Deus *solidário* «com» a criação e a fonte da criação. A chave encontra-se de novo na coexistência do Criador e do criado.

A visão criacionista — a leonardina — do *fiat* é esta: «No princípio era o Verbo criador e as entranhas dos mundos e dos seres eram o próprio fogo desse Verbo: a alma era luz, os olhos eram luz e as próprias rochas eram ainda línguas de fogo vivo e criador.» E «O Universo era a torrente luminosa e candente do Verbo originário.» E «Os mundos não se emprestavam uns aos outros o calor duns momentos de vida; eram o desenvolvimento musical da palavra criadora.» Os mundos «perdiam-se num Oceano de imaculada brancura», mas, na verdade, «não havia mundos; era o Éden». O que era, pois, o Éden, ainda «os mundos em sua órbita não iam» e não existia a morte? Era a vida plena, «uma pura conversa de almas sob o paterno olhar de Deus», almas que subiam «a aquecer-se na chama do

grande amor divino» (*J*, p. 13-14). A resposta evoca a já dada em obras anteriores: «Os indivíduos eram subconsciências de Deus, viviam em pleno Amor [...].» (*PFAQ*, pp. 265-266.)

Na convicção de Leonardo, o problema de Deus envolve necessariamente o problema do mesmo e do outro. É no interior deste último que sempre aquele é, em rigor, pensado. Cumpre assentar que, nesta medida, não é possível conceber Deus separado de uma ideia de criação infinita cujo realíssimo teor apenas admite a imagem da união perfeita do mesmo com o outro, quer dizer, do Amor e do amado, pelo que o próprio conceito de criação infinita impede que Deus possa ser inteligido fora da relação com o criado. Incontornável relação — incontornável porque o pensamento humano está naturalmente impedido de superá-la, caminhando para lá dela — que justifica a alegoria do Éden como um oceano espiritual de subconsciências vivendo o plenífico Amor.

Deus Criador não se concebe sem a Criação. O infinito acto não admite outra ideia que não seja a da infinita criação. Na verdade, Leonardo Coimbra radicaliza e leva às últimas consequências a ideia da fonte criadora dos seres que o criacionismo clássico admite, mostrando que a realidade desta fonte é contraditória com a fórmula dogmática que a expressa. Como pensar a existência de um «antes» da criação que não fosse antagónica do próprio conceito do Infinito Criador? Leonardo continuaria, pois, a insistir na mesma linha que caracterizou a sua crítica em 1912: «A criação é o *acto* do Criador, não está no Tempo.» (*VFV*, p. 126.)

O problema da criação divina fora do tempo fica, na sua mais recôndita e augusta verdade, como um paradoxo insolúvel pelas categorias humanas ou de propósito deixado assim pelo pensador que não cede o passo a uma das consequências que poderia ter retirado do conceito de criação infinita. Subtraído o conceito à problemática do tempo, não se justifica que dele se retirasse a ilação: que a criação divina, porque não admite anterioridade ou posterioridade, é co-eterna com Deus? Mas o filósofo não segue a consequência. A ideia de uma co-eternidade das subconsciências nunca verdadeiramente foi afirmada nos seus textos.

A solução do enigma *deste* mundo é que é distinta da resposta esfíngica dada por Leonardo à criação divina fora do tempo. Recorre, em *Jesus*, à queda originária, «movimento de separatividade ou desamor» ou «tentativa das almas experimentarem a sua autonomia separando-se de Deus»: «Eis a separação do orgulho, a primeira desarmonia; o início da queda, que afastou as almas dos olhos de Deus e pulverizou o Éden em mundos dispersos, cantando na descida das suas linhas de declive o hino da Morte, a quem a queda das almas acabava de abrir as portas da Vida.» (*J*, p. 14.)

Se nesta visão cósmica das almas tombando do alto é possível, por um lado, surpreender Leonardo Coimbra próximo da tradição judaico-cristã que põe na

queda adâmica a génese da história, da dor e da morte, por outro, o seu afastamento é marcado pela incoincidência do Éden de que fala com o Paraíso terrestre e pela ausência de uma identificação da queda com o pecado do primeiro homem. A leitura leonardina destes dois registos prodigiosos do imaginário teológico e popular é livre: a habitação edénica carece de forma ou geografia material e é, como acima se mostrou, o oceano de luz da Consciência, de que participam as subconsciências, não sendo o pecado adâmico mais do que o vórtice da cisão separatista.

O problema do mundo não parece ser, para o criacionismo, contemporâneo do problema divino da criação, mas um derivado deste último, na exacta medida em que ele é coevo do movimento moral ou decisório de queda das almas, o que justifica que o filósofo veja na própria matéria um símbolo cósmico da separatividade. No entanto, esta concepção metafísica da matéria não se pode dizer neoplatónica. Não acode a Leonardo a fórmula negativa que a identifica com o mal. Bem pelo contrário: «A matéria não é o mal; criada por Deus, ela será, como o resto das existências, *ideia*, palavra do Verbo por quem todas as coisas foram feitas.» (*RHHS*, p. 42.)

Mas há de novo, aqui, uma dificuldade que o criacionismo não mediu inteiramente. Se, com efeito, a matéria não é o mal e não é, como tal, negativa a sua essência, ela não pode ser uma consequência da queda, o que o pensador admite, pelo que o seu princípio não depende da ruína espiritual das almas nem nela deve ser procurado, e Leonardo teria de aceitar a possibilidade de uma criação *ab aeterno*, como na proposta de S. Tomás de Aquino, já que o acto criador divino opera fora do tempo.

Todas as aporias que do tema da criação e da génese do mundo surgem são consequências de ter querido Leonardo pensar fora dos esquemas clássicos da causalidade eficiente divina e das suas categorias temporais explicativas. Assim, quando pelo movimento separatista se pretende inteligir o aparecer da matéria, a representação deste drama do princípio material evoca a doutrina do causalismo, que, não obstante, é negada, o que gera um contexto aporético cuja melhor solução estaria em admitir a opinião tomista. Consentindo que não é para esta que o criacionismo leonardino se dirige, cumpriria encontrar a resposta na ideia de que a ética, levada a estes inícios, se identifica com uma ontocosmologia, quadro de meditação que tudo faz depender do circuito das relações morais entre o criado e o seu Criador, ou vice-versa, e concluir que tudo o que não encontrar resposta no interior deste circuito supera inexcedivelmente a inteligência humana.

Na máxima teológica de que a criação infinita de Deus não se intelige sem a obra e sem o obrar se fundam três importantes corolários éticos: primeiro, sendo a Pessoa divina Amor e nada sendo o Amor sem a companhia, não poderia Deus ser sem as criaturas nem as poderia sequer aniquilar, na medida em que o acto de

niilização é contraditoriamente moral com a essência do Amor — perspectiva da qual se chegam a deduzir a superação da morte e a absoluta pertinência da imortalidade dos princípios anímicos (1); segundo, as criaturas, seres participados, nada seriam sem que as sustentasse o jorro contínuo da criação divina, pelo que o reconhecimento de que *são* deve determinar o modo como se comportam nas suas relações com os outros e com o Absoluto; finalmente, que o destino espiritual das almas se encontra apenas pelo esforço pessoal, mérito de cada uma procurando-se na coincidência do ser com o dever-ser, exercício da sua liberdade e único caminho por cuja continuidade moral se pode chegar a Deus. Por este último corolário se clarifica a viagem do retorno das consciências à origem ou *criacionismo moral* (C, p. 303): para a nascente saciadora de todas as sedes, «*Fons vincit sitientem*, fonte maior que as sedes [...]» (*RHHS*, p. 26) (2).

O regresso moral das almas é pensado no interior de uma original visão do tempo e do espaço, a explicar ainda o dinamismo das relações monadológicas. Directamente referidos à realidade monadística, o espaço e o tempo são *formas aprioristicas da acção*, isto é, estruturas *a priori* que regulam e nas quais se dá a actividade dos seres (C, p. 297, nota 1). Dizem-se apriorísticas na medida em que servem o ponto de vista cognitivo que as mónadas possuem de si e do mundo, pelo que, neste sentido, não são independentes da experiência conhecitiva, mas geradas com ela. Leonardo recorre aqui a uma perspectiva sociogenética, pela qual mostra que a sociedade e a cultura agem, através da educação do indivíduo, na génese psicológica do tempo e do espaço.

Os *a priori* são construções da experiência e não dados acabados do sujeito: formam-se no curso do contacto com o real por via das unificações sensório-perceptivas, conscientes e reflexivas, que o indivíduo vai fazendo, num trabalho estruturante por entre os estorvos e as resistências que o mundo lhe oferece. Por outro lado, a consistência orgânica e espiritual de cada mónada exige onticamente os *a priori* do tempo e do espaço, em tal medida que neles se vêem estruturas ingredientes dos diversos níveis da realidade monadística, desde a experiência do crescimento orgânico (físico e biopsíquico) até à experiência da evolução anímica e moral.

(1) Cf., para a questão filosófica da morte e da imortalidade, Afonso Botelho, «Morte Essencial e Morte Existencial em Leonardo Coimbra», *in* AA.VV., *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra, op. cit.*, pp. 157-163 e Manuel Cândido Pimentel, *Filosofia Criacionista da Morte: Meditação sobre o Problema da Morte no Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1994.

(2) Dedicaram-se aos temas da criação e do amor: Dalila Pereira da Costa, «Criação, Queda e Redenção na Obra de Leonardo Coimbra», *in* AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra, op. cit.*, pp. 245-251; Paulo Alexandre Esteves Borges, «A Experiência da Criação em Leonardo Coimbra: Pessoa e Cosmicidade», *ibidem*, pp. 253-263; *idem*, «Da Teoria Leonardina do Amor», in *Democracia e Liberdade*, Lisboa, 42/43 (1987), pp. 123-164.

A perspectiva hierárquica da sociedade monadológica interpreta as realidades materiais, incluindo o corpo, como instrumentos de acção das mónadas pessoais e define a liberdade monádica enquanto *excesso* de acção sobre os determinismos que lhe são inferiores. Excesso que exige um tempo e um espaço próprios, com estatuto representacional e mesmo existencial, pois que explicam e assistem ao movimento das acções reais (actualidade da acção) e das acções possíveis, cujo estatuto introduz a ideia de *futuro* pela noção de *possibilidade* de autodeterminação e expansão das mónadas.

É o conceito unificador de *memória* — tipificado na simples vida biológica como herança e direcção (C, pp. 103-144) — que traduz, no nível superno das existências pessoais, a face concreta da temporalidade, por ser a fórmula conservativa que integra as três orientações temporais em que a continuidade da acção monádica se insere, o passado, o presente e o futuro. A noção de tempo alarga-se. Não é apenas biológica e psicológica, mas *ideal*: o tempo da actividade criadora das mónadas ou tempo espiritual da «invenção amorosa» (*RE*, p. 388).

Os *a priori* do simples tempo e do simples espaço da acção comum transformam-se no tempo e no espaço da revelação amorosa: o *tempo* será, então, «o caminho da sociedade ideal de consciências angélicas, e, em cada mónada, a colheita das suas virtudes e a intensidade do seu sonho», enquanto o *espaço* será, «em cada mónada, o limite da sua clara visão e do seu leal amor» e, «em si, a solicitação do amor infinito» (C, p. 298).

A liberdade da mónada cria o próprio tempo que, obra sua, representa, afinal, a estrada do seu esforço, da sua vontade e da sua virtude. Do mesmo modo converte o espaço: forma cósmica da manifestação pessoal amorosa, «porque nele freme, vive e actua o Amor infinito» (C, p. 300). A infinitude metafísica do espaço e do tempo vem do activismo amoroso dos seres que em livre comunidade convivem entre si, suspensos do divino amor de que participam.

Ao coincidir as formas apriorísticas com o caminho da liberdade monádica para o universo da mais alta espiritualidade, e ao concordar a vocação criadora própria das mónadas com a sua tendência ascensional para Deus, Leonardo Coimbra atingiu uma concepção teofânica e soteriológica do espaço e do tempo. Neles irrompe o infinito divino: a vinda do Verbo cuja Palavra une os laços desatados e cuja Pessoa redime pela esperança o *homo viator* no seu rumo de saudade para a plenitude [1]. A *Parusia* assinala assim a espiritualização da matéria, que é,

[1] Para o estudo da saudade criacionista: Manuel Barbosa da Costa Freitas, «O Tema da Saudade no Pensamento Criacionista de Leonardo Coimbra», in *Itinerarium*, Ano XXIX, 117 (1983), pp. 420-438; Dalila L. Pereira da Costa, «Leonardo Coimbra e a Saudade», *in* AA.VV., *Leonardo Coimbra: Filósofo do Real e do Ideal, op. cit.*, pp. 195-202; António Braz Teixeira, «Criacionismo e Saudade no Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra», in *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, pp. 133-140.

por isso, «o indício, o sinal, o instrumento dum influxo real do Espírito», e «marca a conclusão de toda a viagem do homem e da natureza desentendidos» (*RHHS*, pp. 35 e 25) (1).

3. O racionalismo dialéctico

Leonardo desenvolve ao longo dos seus textos uma penetrante análise da ciência, acompanhada pela revisão e crítica da epistemologia europeia dos finais do século XIX e da primeira metade do século XX (até à década de 30), num diálogo intenso com, entre outros, Comte, Meyerson, Poincaré, Duhem, Boutroux, Évellin, Russell e Whitehead. Entendeu e explicou a evolução da física de Galileu e Newton a Einstein e a passagem das geometrias euclidianas às geometrias não-euclidianas (2). A cultura portuguesa deve-lhe a melhor e a mais compreensiva análise da teoria da

(1) No tratamento sistemático dos aspectos teológicos do pensamento leonardino são de referir: João Ferreira, «A "Embebência Ontológica" como Prova da Existência de Deus em Leonardo Coimbra», in *Itinerarium*, Braga, Ano V, 24 (Abril-Junho, 1959), pp. 184-199; Manuel Barbosa da Costa Freitas, «As Provas da Existência de Deus segundo o Método Criacionista de Leonardo Coimbra», *ibidem*, Ano V, 25 (Julho-Setembro, 1959), pp. 302-322; Pinharanda Gomes, *A Teologia de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985; António Braz Teixeira, «Do Criacionismo Antoniano ao Criacionismo Leonardino», in *Ética, Filosofia e Religião: Estudos sobre o Pensamento Português, Galego e Brasileiro*, *op. cit.*, pp. 177-184. Para a problemática metafísica do tempo, Carlos Henrique do Carmo Silva, «O Tempo e a "Visão Ginástica" em L. Coimbra», *in* AA.VV., *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, *op. cit.*, pp. 129-143. A génese e evolução da ideia de tempo no criacionismo podem ser seguidas em Manuel Ferreira Patrício, «Introdução ao Estudo da Ideia de Tempo em Leonardo Coimbra», *in* AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, *op. cit.*, pp. 93-106. Quanto ao mais estrito ponto de vista da física, cf. *infra*, nota 1, p. 78.

(2) Nos estudos sobre o lugar da ciência na reflexão leonardina, contam-se: Alexandre Fradique Morujão, «Ciência e Filosofia no Pensamento de Leonardo Coimbra», *in* AA.VV., *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, *op. cit.*, pp. 57-73; João Resina Rodrigues, «A Componente Científica no Pensamento de Leonardo Coimbra», *in* AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, *op. cit.*, pp. 57-70; Luís Aires-Barros, «Do Criacionismo de Leonardo Coimbra ao Paradigma de Thomas Kühn», *in* AA.VV., *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*; *op. cit.*, pp. 111-118; *idem*, «Leonardo Coimbra e a Caracterologia das Leis: Parcimónia, Comodidade e Fecundidade», *in* AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, *op. cit.*, pp. 71-78; Alfredo Dinis, «Filosofia da Ciência na Obra de Leonardo Coimbra», *ibidem*, pp. 137-155. Veja-se ainda, no registo do debate do filósofo com pensadores europeus: Estêvão Jardim, «Influências de Hamelin no Criacionismo de Leonardo Coimbra», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XV, 1 (1959), pp. 10-35; Manuel Ferreira Patrício, «A Influência de Charles Renouvier em Leonardo Coimbra», in *Brotéria*, 118, 4 (Abril, 1984), pp. 380-395; *ibidem*, «Influência de Hamelin e Brunschvicg na Filosofia de Leonardo Coimbra, *ibidem*, 117, 6 (Dezembro, 1983), pp. 494-511; Henrique Barrilaro Ruas, «Leonardo Coimbra e Émile Boutroux», *in* AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, *op. cit.*, pp. 125-136.

relatividade, a restrita e a generalizada, de que criticou ainda a interpretação bergsonista («*Durée et Simultaneité. À propos de la Théorie d'Einstein* — Bergson», D_2, pp. 323-325) (¹), extraindo fortes consequências filosóficas dos desenvolvimentos da física contemporânea, em cujo progresso viu a comprovação recente das suas posições epistemológicas e gnosiológicas, dos conceitos de experiência e de *razão experimental*.

A razão experimental, que constrói a ciência, não é apenas ou somente a razão científica, nem é a razão pura teórica, nem a razão pura prática, para aludir a Kant, nem a razão positivista do comtismo. A razão abrange tanto a experiência positiva quanto a mais decisiva, sublime e humana das experiências: a metafísica. Entre uma e outra não existe antagonismo em virtude de ser a mesma razão que lhes assiste. A ideia da coerência estrutural do saber e dos seus conteúdos assenta fundamentalmente na convicção teórica da unidade intrínseca da razão, em virtude da qual as diversas experiências, incluindo as experiências ética e religiosa, são expressões suas ou modos da sua actividade.

Indicámos que o surgimento do conceito de razão experimental é cronologicamente posterior à tese de 1912 e que ganha desenvolvimento em 1923, na *Razão Experimental*. Há, no entanto, todo um percurso anterior que o filia e naturalmente o mostra integrado na dialéctica nocionalista do pensamento criador, que constituiu o centro das preocupações do filósofo entre o *Criacionismo* e a *Luta pela Imortalidade* (1912-1918). De acordo com a teoria da experimentalidade do pensar, as noções são núcleos construtores do sistema criacionista do mundo ou a própria argamassa com a qual o sujeito exprime para si a realidade. Sendo construções ideais do pensamento, as noções não se apresentam, porém, fora da órbita da relação semântica com o mundo. Contra o perigo do nominalismo, Leonardo assenta que à génese de cada noção (categoria, conceito, símbolo, signo, ideia, imagem ou representação) assiste o mundo, pelo que «esse arremedo de realidade já se apresenta com ligações» (C, p. 12).

As noções são reais — *prenhes de realidade* — porque a sua essência é *pensamento do mundo*, conquanto por essência se entenda a permanente mobilidade organizadora da intuição pela racionalização (C, pp. 33-34). O significado das noções depende sempre do concurso da razão, que analisa, desfibra, define, descreve, constrói e sintetiza, com a intuição, que apreende relações reais por estar mais próxima ou debruçada directamente sobre a realidade. Existe uma estrutura relacionante do racionalizar com o intuir, não no sentido de que razão e intuição se mostram faculdades separadas, mas na medida em que são uma unidade fortemente radicada e objectivamente fundada no pensamento e que a este possibilita a actividade

(¹) Cf. Carlos Fiolhais, «Bergson, Einstein, Coimbra e o Problema do Tempo», *in* AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, *op. cit.*, pp. 79-91.

cognoscitiva. A racionalização do intuído constitui uma tarefa inconclusa devido ao transfinito de relações intuitivas que as noções transportam, o que exige continuidade de acção, progresso e cada vez maior acuidade racionalizante.

O pensamento dialéctico é a única actividade fundadora do real e a única via pela qual deste nos acercamos ou pela qual o real nos é conhecido. Este é, aliás, o mote com que o *Criacionismo* abre: «O pensamento é a sua própria garantia. [...] pode responder triunfantemente a todos os cepticismos. Responde pensando e, pensando, se ergue, engrandece e justifica.» (*C*, p. 1.) Atendido na sua mais íntima significação, é actividade dinâmica, uma unidade que se *constrói construindo* o real, que caminha por um processo de vastas unificações sintéticas, desde a percepção sensível aos altos mundos ideais e de valor.

Todas as definições de pensamento concordam no ângulo da *acção* enquanto *liberdade* e *dinamismo criador*: uma «permanente e incessante dialéctica construtiva» (*C*, p. 179), uma «síntese progressiva» e uma «actividade que elabora oposições» (*C*, p. 3); «mobilidade efectiva, de acção e de conteúdo» (*M*, p. 38), consiste numa «actividade organizadora do real» (*LI*, p. 16), num «dinamismo *atento*» (*LI*, p. 31) que se revela na «liberdade do juízo construtor» (*RE*, p. 291), juízo que não é somente a «função criadora dos conceitos» (*RE*, p. 296), mas também o «núcleo substancial» (*M*, p. 19), o que é substante ou o que subsiste na frequente adaptação experimental dos nossos conceitos à realidade.

A história do pensamento filosófico e científico apresenta um vasto registo de aporias, de teoremas cépticos, de impasses teóricos, de visões pessimistas, de preconceitos que envolvem as nossas concepções do mundo e obnubilam as nossas relações com o ser e com os outros: são resultados de convicções mais ou menos vulgares, presentes nos tipos filosóficos e cientistas do naturalismo, do materialismo e do sensismo, que vogam na crença de que o mundo exterior é independente ou até ausente do pensamento; são atitudes que atendem apenas ou se mantêm no nível epidérmico ou de superfície do pensamento, que deste desconhecem a essência transitiva, a procura constante, a superação pela constante viagem interpretativa, o esforço interrogativo e o trabalho explicitante.

As dificuldades e resistências que o pensamento encontra pertencem certamente à sua órbita e, por isso, constantemente surgem ao longo do seu percurso construtivo e fundamentador. O erro estará em tomá-las como pontos ganhos, plataformas atingidas, curvas insuperáveis e abismos intransponíveis. Ao ímpeto precipitado para a estatização, que subverte a natureza dinâmica do próprio pensamento, chamou o filósofo *o cousismo* (1).

(1) Para a apreciação do *cousismo* como temática central do pensamento leonardino, cf. Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Leonardo Coimbra: A Filosofia Criacionista», *in* AA.VV., *Leonardo Coimbra: Filósofo do Real e do Ideal, op. cit.*, pp. 127-144.

Cortar o movimento dialéctico, operar na concreção das relações, quando o destino do pensar é para a acção contínua e para a liberdade da invenção, é *cousar*. O *cousismo*, semanticamente oposto a *criacionismo*, não é senão a tendência para o imobilismo, para a queda nos momentos inferiores da dialéctica. A transitividade é *pensamento pensante* e a estaticidade *pensamento pensado*. Este reduz e fecha, sistematiza prematuramente os dados, petrifica a vitalidade do saber e comete geralmente o pecado do orgulho humano: encerra no círculo satisfeito do adquirido toda a realidade, mas ilude-se, pois que a realidade não é *o* pensamento, embora a realidade seja pelo pensamento e, no pensamento, o que conhecemos ou o que atingimos como conhecido. Aquele valoriza a realidade como irredutível ao pensamento, embora conceba que a realidade só se dê em termos e na forma de pensamento; e se afirma a acção pensante como a única garantia do mundo dos conceitos, das categorias, das fórmulas, dos símbolos e dos valores, sublinha e reflecte a incomensurabilidade do ser com a razão humana.

Na *Morte*, cujo discurso propende a identificar o *cousismo* como *morte* da dialéctica pensante, Leonardo adverte que «Dar ao pensado realidade absoluta é ver, na árvore, os frutos e esquecer a seiva», é «isolar esses frutos e não compreender depois a sua estranha vida e crescimento» e é «dar a cada fruto o absoluto dos seus caracteres especiais e achá-los depois contraditórios na sua irracional diversidade». Há, por isso, necessidade de «referir sempre o pensado ao pensamento, o fruto à seiva, o conceito ao juízo ou concurso de juízos», porque só assim «alcançaremos a primitiva e indestrutível conquista duma *efectiva*» e «não meramente formal» actividade pensante, à qual «devem voltar todas as obras do pensamento, como a onda ao oceano donde destacou, para, adquirindo sentido e vida, indefinidamente a transmitirem e espalharem» (*M*, pp. 45-46).

No retorno do pensado à actividade que lhe deu origem está o motivo e o segredo da libertação do pensamento das dificuldades e das contradições dos conceitos em que se enreda, tal como acontece nas aporias de Zenão de Eleia ou nas antinomias de Kant, a que Leonardo Coimbra consagra páginas de intensa crítica no *Criacionismo* e na *Razão Experimental*.

No *vício cousista*, «pecado filosófico» do pensamento, teimaram o monismo metafísico em todas as suas espécies (nomeadamente Espinosa, Haeckel, Dantec e Spencer), as inúmeras formas de materialismo (de que se destacam o energetismo, o sensismo e o naturalismo), o positivismo de Comte e seguidores, o pragmatismo, o contingencialismo de Boutroux, o vitalismo de Bergson, o idealismo berkeleyano, o criticismo kantiano e o idealismo absoluto de Fichte e Hegel. Embora reconheça que, pelas suas proposições dialécticas, as filosofias fictheana e hegeliana são as que «menos pecam do vício cousista», deste, porém, não se libertaram totalmente (C, pp. 217-241).

Fichte padece do «*cousismo* duma actividade abstracta, que, ao mesmo tempo, é *cousada* em Deus, misteriosa e indefinida actividade moral» que transforma a moral num «jogo de heroísmo sem intenção e eficácia». Hegel *cousa* duplamente: no pensamento humano e no pensamento divino. Aplicada ao primeiro, nunca a dialéctica, segundo a lógica das teses, antíteses e sínteses, se poderia finalizar no ponto imoto do saber adquirido, pois que o mesmo pensamento, em sua natureza finito, não abarca o ilimitado e o absoluto. A sua experiência é de permanente actividade laboradora, na realidade agindo e reagindo por processos de contínua unificação sobre as oposições que a assaltam. O emprego do esquema do antagonismo e da síntese superadora no pensamento divino resulta igualmente absurdo: o absoluto não consente oposições, pois que estas contradizem a sua definição de infinita consciência criadora. O *cousismo* hegeliano abrange, assim, todas as esferas do conhecimento, não sendo o dinamismo cognitivo e a própria concepção do ser divino senão «uma dialéctica de pensamentos já feitos» (C, pp. 240-241).

A crítica a Hegel assenta em supostos que separam a dialéctica do criacionismo da dialéctica do idealismo absoluto. O pensamento criacionista, na perspectiva gnosiológica, não pretende ter o seu ponto de partida na afirmação e na negação para atingir a unidade pela síntese superadora. Pese o perfilhar com Hegel que a dialéctica do pensamento se faz por sucessivas e alargadas unificações, toda a unificação parte já de uma unidade judicativa impartível, a síntese, do pensamento com a realidade ([1]).

A *Razão Experimental* utiliza a fórmula «Aα» para explicar que as operações da dialéctica judicativa nunca se socorrem do expediente da cisão, inicial ou posterior, para traduzir o movimento cognitivo de apreensão e compreensão do real. Os termos «A» e «α» ajustam-se, respectivamente, ao objecto puro (na sua suposta independência do *cogito*) e ao juízo puro («acto de julgar no vazio»). A separação entre um e outro é apenas virtual ou de hipotética possibilidade: pode significar os dois limites da relação cognitiva, considerados abstractamente à parte da própria relação. Independentes, nenhum valor possuem, pois que o acto de julgar e o objecto sobre o qual aquele incide se constituem em reciprocidade, numa unidade construtiva ou de implicação entre os termos que a fórmula representacional «Aα» contempla (*RE*, p. 298).

([1]) António José de Brito oferece uma interpretação crítica, mediada pelos supostos do idealismo absoluto, das relações entre pensamento e realidade. Trata-se de um ensaio cujo mérito está em ser o da voz dissonante na exegese do texto leonardino. Cf. «Pensamento e Realidade em Leonardo Coimbra», *in* Aa.Vv., *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra, op. cit.*, pp. 75-109. Veja-se ainda, do mesmo autor, «O Problema da Alteridade em Leonardo Coimbra», *in* Aa.Vv., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra, op. cit.*, pp. 265-278.

Tanto as gnosiologias que segregam as estruturas cognitivas dos seus conteúdos como as que postergam a unidade de ambos para vir a assumi-la no processo de superação sintética pactuam com o dualismo entre espírito e matéria, espírito e natureza, idealidade e realidade. As hipóteses unitárias que diligenciam solver a dualidade, após a terem previamente admitido, consistem «em tirar miraculosamente o A do α ou o α do A», tal o realismo e o idealismo radicais, num inútil esforço, pois que «jamais teremos o A ou o α mas sempre e apenas A'α, A''α..., formas mais ou menos compreensíveis da relação primordial», a síntese incindível do pensamento com a realidade, da forma com o conteúdo, ou síntese *ideo-real* (*RE*, p. 298).

Leonardo classificou de *ideorrealismo* a sua posição em gnosiologia, não só para traduzir o pensamento como presença implicada em tudo o que conhecemos, ainda na mais simples sensação, mas para propor que o pensamento é um activismo sintético em permanente criação do real. Nunca as operações da dialéctica cognitiva são um registo passivo das informações que da realidade chegam, nem se encontra o pensamento desdobrado em exterior e em interior, ou em objectivo e subjectivo, ou em forma e matéria, num face-a-face com uma realidade a conhecer.

Também o conhecimento especular da adequação da mente à coisa, no sentido escolástico, é evitado por ser uma falsa alternativa em gnosiologia, exactamente porque esta teoria presume ser a experiência cognitiva capaz de atingir a coisa mesma, considerada abstractamente na sua existência extrínseca e, por isso, independente da capacidade construtiva do sujeito.

O criacionismo parte da «descoberta da irredutível síntese de pensamento, em toda a realidade implicada» e reconhece no ponto de partida a impossibilidade de «separar a actividade pensante da realidade, porque nessa actividade nos são imediatamente presentes as reacções ou pontos de apoio da nossa acção» (*M*, p. 46).

Outro dos aspectos característicos da dialéctica encontra-se na assertiva de que a cognição, a afectividade e a volição não se apresentam como instâncias actuando de modo separado, mas interpenetradamente. A harmonia das correlações internas entre elas sustenta-se na ideia de que o pensamento, porque é acção judicativa, intuitiva, emotiva e valorativa, abrange integralmente todas as formas da sua actividade experimental, não sendo, afinal, a experiência mais do que «a vida do pensamento (no sentido cartesiano, abrangendo amplamente a vida psíquica) procurando o seu harmonioso crescimento» (*LI*, p. 25).

O alcance epistemológico da referência ao cartesianismo é limitado: serve o ponto de vista compreensivo ou de apresentação do *pensamento* criacionista enquanto conceito e enquanto realidade, mas não significa que o filósofo português adira ao modelo cartesiano do *cogito*. Não aceita o princípio da evidência enquanto

critério de aferição de toda a vida pensante. Critica o dualismo antropológico e, em contrapartida, defende o enraizamento carnal do *cogito* e toda a reabilitação do sensível, gnosiológica e ontológica, daí decorrente.

Uma das suas grandes proposições consiste em afirmar a impossibilidade de cindir o acto judicativo do objecto de judicação: a actividade construtora do juízo é indissociável dos seus conteúdos e constitui o núcleo que comunica o ideal e o real ou o ponto que intersecta as dimensões espirituais com as físicas. A originalidade do trabalho judicativo impede o inatismo e todas as formas derivadas de apriorismo, não só porque Leonardo situa no juízo o poder genésico de que derivam princípios, conceitos e categorias, mas porque apenas ao juízo pertence a competência fundacional do que é construído e conhecido — razões bastantes que resumem o distanciamento leonardino do cartesianismo e que igualmente informam o intenso diálogo crítico com o kantismo.

A teoria da experimentalidade da razão, cujo primeiro marco cronológico se costuma apontar no *Pensamento Filosófico de Antero de Quental*, tem raiz nas proposições dialécticas do nocionalismo do pensamento construtor entre 1912 e 1918. Como vimos, Leonardo concede valência, no *Criacionismo*, a uma síntese do conceito de razão com o de experiência para defender que a realidade do pensamento é experimental, no que reconhece, por um lado, o carácter provisório das suas construções e, por outro, a necessidade de superá-las em níveis superiores, segundo o *princípio da máxima racionalização do saber* que estabelece que a vida do pensamento não se estratifica no adquirido, mas consiste numa actividade de superações dialécticas constantes, num movimento poderoso a submeter a revisão leis, noções, teorias e sistemas.

Sobre tal princípio se funda a estruturação hierárquica do saber, de que a *Luta pela Imortalidade* incarnou o melhor exemplo ao penetrar no cerne das relações das experiências científica, artística, moral e filosófico-religiosa. A noção de *experiência síntese*, em uso nesta obra, porque se aplica à experiência filosófica e religiosa, determina esta última como a experiência mais fundamente compreensiva, por ser a mais «desbalizada» e aberta aos novos horizontes «que cada experiência rasgue» e por ser ela que nos «dá a nossa atitude universalista» e «a nossa reacção total na vida» (*LI*, pp. 74-75).

A importância do princípio da máxima racionalização é de tal ordem que não é absurdo nele ver o argumento que preside ao traçado arquitectónico da reflexão criacionista erguendo-se da experiência científica à ética e à metafísica. Ele justifica ainda como não aleatória a estrutura do *Criacionismo*, que efectivamente faz suceder a uma *síntese científica* — que enquadra uma epistemologia das ciências (da geometria e da matemática até à psicologia e à sociologia) — uma *síntese filosófica*, não enquanto um sucedâneo lógico da primeira, um esclarecimento que fosse

apenas o espelho do pensamento científico ou uma síntese engastada nos limites da ciência, mas como reflexão desbalizada ou extrema. Reflexão que não só incarna as consequências filosóficas da actividade científica ou que se pretende em harmonia com elas, mas que, aspirando ao que não é do domínio do racionalismo científico, assume a interrogação por excelência: a que desce aos abismos do ser e sobe no prumo da existência a indagar-lhe o sentido.

Nesta medida, não é possível conceber a razão criacionista segundo o modelo mais limitado da razão científica, apesar de Leonardo argumentar no sentido de que foi na ciência que esta razão melhor se revelou historicamente. O filósofo, porém, sublinha que o estudo histórico da evolução da razão pretende mostrá-la «como tendência no esforço científico» (*RE*, p. 88), o que significa que a sua incarnação no universo da ciência supõe a anterioridade lógica dos seus traços essenciais, por isso irredutíveis a esse mesmo universo.

O ponto de vista que encaramos não deixa de ser controverso, na medida em que, se atendermos mais à letra do que ao espírito do texto, algumas passagens parecem apontar o contrário. Não diz o pensador, por exemplo, que «a Razão é essencialmente a Razão científica»? Que, «se há ainda uma Razão filosófica, ela será um estádio atrasado»? Que a «Filosofia vai fazendo hoje o papel secundário de correr atrás da ciência: lembrando o corredor de bicicleta que levasse à sua frente a marcar o caminho e vencer resistências, um "entraîneur" em rápida e vencedora motocicleta»? (*RE*, p. 20.)

As passagens apontadas têm servido à crítica que pretende ver no criacionismo uma fórmula mais ou menos encapotada de positivismo ou, mais genericamente, de cientismo. Sopesada no conjunto do pensamento leonardino, a fidelidade à letra é duvidosa. A ideia de que a razão experimental se apresenta no saber científico como *tendência* alerta para a diferença de planos que é necessário observar entre a *natureza* da razão e o âmbito concreto em que ela se realiza, que pode ser tanto a ciência como qualquer outro dos saberes. Sem esta diferença, o criacionismo afundar-se-ia numa antinomia irremediável que atingiria fatalmente a ideia da unidade do saber pela unidade da razão, tornando insusceptível a defesa de que é a mesma razão que sucessivamente age e se presentifica nas obras que vai criando. Da razão se dirá o mesmo que para o sujeito. Assim como este não se reduz ao que conhece, a razão é também irredutível a tudo o que por ela é criado.

Descontando o estádio atrasado da razão filosófica — assertiva que, no contexto, visa especificamente um certo tipo de razão, a positivista, de cujas malhas Leonardo pretende libertar a razão experimental —, a imagem do corredor e do *entraîneur*, se exprime o elogio da ciência enquanto uma das mais fundamentais formas do saber humano, é utilizada para colocar em relevo a dignidade e a altíssima função da filosofia. Esta, sem desprezar a ciência, tem a vantagem de ser

mais amplamente humana, «guardando realidades humanas, e até cósmicas, que [...] a ciência pusera de parte» (*RE*, p. 20).

Mas não só pretende a referida imagem realçar o valor humanista da filosofia. Por um processo típico do seu estilo, Leonardo utiliza uma ironia que só se intelige reportando-nos a certo estado do pensamento filosófico seu contemporâneo, por ele sempre contestado desde os primórdios da sua reflexão filosófica. A ironia visa os exemplares teóricos do pensamento materialista e positivista e, sem omitir, todos os paradigmas filosóficos que unicamente se revêem na ciência ou dela tomam, por empréstimo, as categorias teóricas. A qualquer deles assiste, na expressão leonardina, uma *razão estática* que, na verdade, não ultrapassa a metáfora do corredor e do *entraîneur*. Por isso expressamente nos diz que a filosofia, no seu tempo, se apresenta como «uma tradução (uma minoração portanto) para as categorias da Razão estática das novas criações do valor dinâmico da Razão científica» (*RE*, p. 20). A razão experimental situa-se precisamente no lugar oposto ao da razão estática. Apresenta-se dialéctica.

É uma crítica a esta concepção minimalista da filosofia que percorre as primeiras linhas da *Razão Experimental*. E o objectivo torna-se visível: não só a necessidade de repor a ciência no lugar que ocupa e que lhe é rigorosamente próprio, mas de determinar as relações que a filosofia estabelece com ela, mostrando ainda que tais relações não constituem objecto único, pois que a filosofia não é o espelho da ciência, mas, na relação com ela, a forma superior da sua justificação e fundamento. A redutibilidade da filosofia a pura epistemologia equivale a um efectivo aniquilamento da missão humanista do filosofar, impondo-se, por isso, a necessidade de restaurar o seu sentido maior enquanto por ela se pensa a totalidade do universo humano, de que a ciência não deixa de ser uma parte, até àquele ângulo-limite em que pensar o humano é pensar a existência, pensar o ser e pensar Deus.

Atendendo à diferença estabelecida entre a natureza da razão e as formas históricas em que se concretiza, a razão experimental é a razão científica, a razão estética, a razão ética e a razão metafísica, uma unidade que se exprime maioritariamente na noção de filosofia enquanto «reflexão do pensamento concreto real e vivo das ciências, artes e moral, da vida em suma, sobre si mesmo, procurando as longínquas raízes de sua identidade, do seu íntimo parentesco com o real que ele determina e com o ideal que ele concebe e por via do qual se acresce sem medida ou limite» (*RE*, p. 28).

Dando por assente que ciência e filosofia se caracterizam em função da procura da verdade, o modo como se relacionam cõm esta marca a diferença que profundamente as caracteriza. Ao estudar o desenvolvimento da ciência na *Razão Experimental*, o pensador chega a conclusões fundamentais sobre o aparecimento histórico dos conceitos de «certeza» e de «verdade». O cientista «dirá que as suas

construções a partir dos princípios fundamentais são *certas* e, por isso mesmo, verdadeiras». Há, pois, uma identidade fundamental do certo com o verdadeiro, e o sábio não «precisa mesmo de procurar outra significação à palavra verdade, além da certeza do sistema construído a partir dos princípios fundamentais» (*RE*, p. 203).

A interrogação sobre o problema das relações da certeza com a verdade impõe-se necessariamente logo «na escolha daqueles princípios fundamentais» (axiomas), escolha onde interferem critérios estéticos de harmonia e elegância. A escolha é «feita por uma qualidade irredutível [...] que constitui o valor singular de cada sábio no progresso de cada ciência» e ao qual se associa «o valor colectivo das preferências de todos aqueles que para a ciência contribuíram» (*RE*, p. 203). A noção de *acordo social* traduz aquele valor colectivo e constitui uma das teses centrais da epistemologia criacionista: significa a concordância da comunidade de cientistas em percepções comuns, em métodos e técnicas.

O acordo rege a actividade científica, de modo que a penetração da realidade percepcional pela ciência, o avanço em cada campo científico e a revisão das teorias não se fazem fora do condicionalismo do acordo (*RE*, p. 208). Ao regular a actividade dos sábios, o acordo é ainda a melhor garantia da descoberta e da inovação. A imaginação científica, descobrindo e inovando, reconhece a existência de uma dialéctica entre a certeza e a verdade, nunca a perfeita coincidência entre ambas.

Pode-se falar de uma maior ou menor coincidência da certeza com a verdade, que tanto mais coincidirão «quanto numa dada ciência seja possível limitar o campo das experiências», até ao possível isolamento de um «conjunto experimental», onde então «a verdade e a certeza da ciência correspondente tenderiam para a identificação», pois que «seria possível uma escolha duradoura e completa de princípios e elementos originários». As matemáticas dão-nos um perfeito exemplo de isolamento, de tal modo que parecem limitar-se ao estudo das formas dos fenómenos, independentemente da sua essência, o que favoreceu a ideia destas ciências como ciências dos puros apriorismos (*RE*, p. 208).

Todas as ciências buscam leis ou relações ideais explicativas ou aplicáveis aos fenómenos particulares. Assim sendo, todas elas são, sem excepção, «formais, porque as últimas entidades do real serão sempre, e apenas, conhecidas cientificamente pelas relações que as leis científicas determinam» (*RE*, p. 209). Isto impõe desde logo que se negue a clássica divisão entre ciências formais e ciências empíricas: primeiro, porque as ditas ciências formais, como as matemáticas, são ciências das relações ideais perceptivas, daí que se possam aplicar, por exemplo, ao domínio do conhecimento físico, campo de idealização de uma específica experiência perceptiva, de um nível que não será certamente o da percepção comum; segundo, porque cada campo da ciência tende para níveis procurados e crescentes de axiomatização.

Existe, é claro, uma diferença entre o formalismo nas matemáticas e o formalismo nas outras ciências. Consiste o das primeiras em referir-se às relações mais gerais de ordem e de quantidade, pelo que «o âmbito da sua acção é limitado», vivendo por isso «num sistema facilmente isolado, porque abrangendo todo o real, dele só curam das relações gerais de quantidade e forma». É o que explica por que, «muito cedo de posse dum sistema de relações funcionais», possam passear «pelo real as suas relações, e, sempre que elas não bastem e este *imponha* novas funções, estas serão constituídas a partir das funções já existentes, como se o sistema matemático a si mesmo se bastasse e pudesse dispensar os ensinamentos da experiência» (*RE*, p. 209).

O isolamento não é tão fácil em física, pois que o físico não trata «apenas das relações gerais de forma e quantidade, mas também de qualidade». É a qualidade, uma função de muitas variáveis, que impede que o isolamento perfeito seja possível. Os sistemas físicos «deixam sempre fios de ligação para o exterior», exterior que sempre implica a modificação dos sistemas, enquanto que também o mesmo se passa no interior desses sistemas, posto que, no interior, impossível é também ao físico «isolar as qualidades e estudar» (*RE*, p. 209). «É assim que o físico», mantendo-se isolado do químico, «decretou não chegar à estrutura atómica da matéria, e os fenómenos da electrólise, da radioactividade, etc., vieram-no pôr em contacto com a química numa maior profundidade que o próprio químico, isto é, na arquitectónica interior do átomo» (*RE*, p. 209).

A fundamentação da crítica leonardina à divisão entre ciências formais e ciências experimentais assenta na distinção entre espírito e matéria e na atitude complementar que une ou correlaciona aqueles conceitos, a que se dá o nome de *experiência*: «Chamemos *espírito* à *actividade funcional do conhecimento*, chamemos *matéria* a todo o *conhecido* considerado independentemente da actividade que conhece, chamemos *experiência* à *interacção* do *espírito e da matéria* no acto de *conhecer.*» (*RE*, p. 209.)

O formalismo das ciências matemáticas explica-se, em suma, pelas concepções do espírito como actividade funcional do conhecimento, da matéria como o conhecido independentemente do acto por que é conhecido e da síntese de ambos no processo do conhecer. Resulta, com efeito, «da relação *uni-múltipla* e *multi-una* do espírito e da matéria: porque o espírito pode construir uma forma valendo para várias matérias e muitas formas para um resíduo esquemático de matéria», «é que é sempre possível construir, *em excesso*, funções aplicáveis à experiência e refazer a partir da actividade construtora aquelas funções que a experiência precise ou sugira». Precisamente, é «esta capacidade de criar funções em face da experiência» que «entra pelo domínio de todas as ciências, de modo que a matemática» se vai «enriquecendo de toda a experiência científica como e correspondentemente tem

de antemão funções e formas para experiências as mais diversas: secções cónicas e Kepler, o cálculo de tensores e Einstein, etc.» (*RE*, pp. 209-210).

Pela função dinâmica e criadora do espírito no conhecimento, «a matemática goza do singular privilégio de dar e receber formas já construídas, independentemente da *experiência em que se construíram*», ou seja, ao tomar essas formas, a matemática «é como que uma nova reflexão, reconstruindo-as a partir dos princípios e elementos», o que aclara o seu singular papel: «sendo intrinsecamente a mais simples de todas as ciências, [...] todas a levam em seu seio, [...] não sendo de modo algum a de mais fácil apreensão». A simplicidade e, ao mesmo tempo, a sua universal utilização pelas outras ciências explicam-se, no que consiste também a razão por que vários pensadores a designaram como ciência de estruturas aprióricas: «É que, sendo efectivamente a mais simples, as operações experimentais, em que o Espírito actuando sobre a matéria gerou as percepções científicas, foram feitas longe do actual esforço consciente do Espírito: por isso os vários pensadores não encontrando a actividade do juízo e antes a sua fria cristalização em fórmulas, falam de apriorismos formais, etc., etc.» (*RE*, pp. 210-211.)

Na explicação do formalismo das matemáticas e do formalismo em geral encontramos uma das mais expressivas feições da filosofia dinâmica de Leonardo Coimbra. O espírito, actividade funcional do conhecimento, e as suas referidas relações, uni-múltiplas e multi-unas com a realidade, são o centro vital da concepção dinamista da epistemologia leonardina e o lugar mesmo onde a pesquisa epistemológica se une com a reflexão metafísica.

A continuidade da epistemologia à metafísica encontra-se justificada pelo estudo da estrutura nocional e simbólica das diversas experiências de uma razão cuja matriz é, como já sabemos, dialéctica ou de convívio experimental perene. Mais do que ser uma metafísica inteiramente deduzida dos conteúdos da experiência científica, a metafísica criacionista respeita os contributos positivos pela ideia de que nenhuma experiência poderá contraditar outra, já que a contradição é um sintoma, um sinal que aponta para uma aporia que o pensamento terá por missão resolver, para isso submetendo a revisibilidade as suas construções. Nesta medida, a metafísica criacionista contrai o suposto basilar da própria razão e assume-se *metafísica experimental*, directamente envolvida com o problema da verdade. Também aqui os sistemas se submetem ao princípio da máxima racionalização e de revisão de conteúdos, aí residindo o motivo por que o filósofo nos fala de *hipóteses metafísicas*.

O hipotetismo em metafísica respeita a natureza deste saber e é, como tal, diferente do hipotetismo em ciência, uma diferença recoberta pela distinção acima feita entre certeza e verdade. Enquanto a experiência científica submete as suas hipóteses à experimentação para afirmá-las ou infirmá-las, as hipóteses metafísicas

não são integráveis neste processo de verificações. São hipóteses radicais ou totais: envolvem o destino humano, o sentido do mundo e da existência, abraçam o ser, o infinito e Deus. O seu valor de verdade deve ser procurado na capacidade racional que possuem enquanto incarnam intentos de solução para estes problemas integrais e sopesado no interior do sistema conceptual da teoria metafísica.

O texto da *Razão Experimental*, onde o filósofo se dedica a reflectir sobre a tessitura hipotética do saber metafísico, parece fazer larga concessão, e mais do que o fizera em ciência, ao juízo estético, colocando-o no fundo do hipotetismo metafísico. A este nível, a função judicativa submete-se por inteiro aos critérios arquitectónicos da forma racional discursiva, atendendo à coerência lógica e trabalhando no sentido da maior e mais completa harmonia de relações e de elegância entre hipóteses. É, aliás, nestes princípios de harmonia e elegância que assenta a convicção de que o *salto* — expressão que o próprio filósofo utiliza (*RE*, p. 377) — do saber positivo para o saber espiritual da metafísica não corresponde a um abandono do que aquele primeiro saber (primeiro na ordem cronológica) nos trouxe. A verdadeira metafísica será aquela que, transcendendo a positividade, procura os caminhos de harmonia entre os avanços no domínio das suas hipóteses e os avanços feitos nos outros domínios por onde igualmente circula a experiência humana.

Por outro lado, o exercício especulativo de Leonardo em metafísica não nega que a conceptualização rigorosa se possa entretecer com a metaforicidade poética. O grau de importância destas observações culmina no *lirismo metafísico*, expressão pela qual Leonardo Coimbra distingue da ordem positiva dos saberes particulares a ordem sapiencial, meditativa ou contemplativa, do saber metafísico e religioso. O lirismo, que exprime o ponto mais alto das capacidades emotivas e poéticas do pensamento humano, surge como natural ou fundada consequência do que ficou teorizado da razão experimental. O conluio da conceptualidade filosófica com a poeticidade do pensar não constitui, por isso, uma arbitrariedade do filósofo, mas concorda com a matriz dialéctica da razão experimental enquanto razão aberta às potências da afectividade, do sentimento e da emoção, consideradas, também elas, como vias através das quais o pensamento opera na descoberta da realidade (1).

A concepção filosófica da razão criacionista — que como *razão experimental* é pensamento operativo, construtor, inventivo ou criador e que se subtrai, por isso, ao conceito mais limitado da razão nos racionalismos clássicos — apresenta-se como um *racionalismo dialéctico*, não porque Leonardo tenda para uma racionalização integral da realidade, mas porque o pensamento se constitui dialecticamente,

(1) Manuel Ferreira Patrício interpretou a razão criacionista como *razão poética*, atendendo à via do lirismo metafísico. Cf. *A Pedagogia de Leonardo Coimbra*, Porto, Porto Editora, 1992, pp. 219-247.

tanto pela sua actividade lógico-construtiva interna como pelas relações dialógicas que mantém com o ser integral. O ser encontra-se inteiramente afirmado na sua posição de transcendência e apenas conhecido na imanência da vida consciente, embora nunca totalmente exaurido por ser o mistério a sua luminosa e ao mesmo tempo oculta face. Daqui se infere que a noção de racionalismo dialéctico aplicada ao criacionismo não deva ser entendida no sentido de uma teoria que se funda exclusivamente na eficácia da evidência e da demonstração.

A razão leonardina promove-se no convívio com todas as possíveis fontes de conhecimento e admite que, para além da função lógica que a caracteriza, outros horizontes se perfilam. Não desconhece a existência de uma intuição que com ela se relaciona e que se define como excesso do ser sobre o conhecido, excesso de relações sobre as relações determinadas e pensadas, excesso que da razão exige o permanente esforço interpelativo e de pesquisa. O racionalismo dialéctico tende assim a abraçar tanto os percursos da experiência positiva quanto o conceito de lirismo metafísico numa unidade que faz co-habitar a exigência racional mais profunda com uma visão irracionalista do ser e do pensar, no sentido em que o irracional é aquilo que excede ou nos excede, que solicita o nosso esforço de compreensão lógica e amorosa ([1]).

4. A ontologia do espírito

As indagações metafísicas sobre a existência e o destino humanos, sobre a história, a cultura e o humanismo católico, contidas na *Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*, têm por horizonte a constituição de uma *ontologia do espírito*. A ontologia ficou nos seus traços inacabada, por ter a morte surpreendido o filósofo no momento mais alto do seu percurso intelectual, ou truncada, se pressupusermos definitivamente desaparecido o manuscrito de muitas páginas que tinha possivelmente por título *Ontologia ou Teoria do Ser* ([2]). Não obstante, o que deixou escrito na

([1]) As proposições dialécticas do racionalismo leonardino não são antagónicas da teoria irracionalista que o pensador desenvolveu a partir de 1911, no texto «Natal e Novo Ano» (D_4, pp. 155-159). Para o seu estudo se devem ter em conta principalmente o *Criacionismo*, a *Alegria, a Dor e a Graça* e os dispersos «Porque Abandonei o Concurso» (D_3, pp 245-248) e «Le Génie de la France et son Rôle» (D_3 pp. 258-265). O irracional não é o oposto da razão ou o que é desprovido de razão. Aproxima-se mais dos conceitos do *trans-racional* ou do *meta-racional* do que das acepções do *a-racional* ou do *anti-racional*. Ele é o «excesso do Ser sobre todas as razões e conceitos», o incomensurável com a razão humana (*ADG*, p. 209). A sua realidade é a do inesgotável, não a do inconhecível. Cf. Manuel Cândido Pimentel, «O Irracional Criacionista: Considerações de Epistemologia e de Ontologia», in *Odisseias do Espírito: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira, op. cit.*, pp. 137-143.

([2]) Cf. a notícia de Pinharanda Gomes a tal respeito: *Ca*, p. 343.

última obra publicada em vida é suficiente para penetrar no cerne e nos mais peculiares desenvolvimentos desta ontologia, onde culmina a concepção dinâmica, sistemática e ideorrealista do ser e do pensamento. Efectivamente, se atendermos à noção de *espírito*, ela não é nova ou não surge de modo inédito na *Rússia de Hoje e o Homem de Sempre*. Os seus primeiros fundamentos foram erguidos no *Criacionismo*.

Os percursos que colhemos entre 1912 e 1935 tornam evidente a tendência leonardina para uma correlação conceptual do ser e do pensamento com o espírito. Embora a apontada correlação careça, por vezes, de uma distinta semântica entre os termos — pois que nem sempre o filósofo preserva na firmeza das especificações —, os contextos da sua aplicação mostram satisfatoriamente a existência de uma analogia do espírito com o ser e o pensamento, analogia que permite falar da essência espiritual do pensar distinta das dimensões psíquico-orgânicas e do vital, mas para cuja ordem hierárquica superior estas dimensões se ordenam, dela dependendo em sentido último.

Se atendermos agora à representação noética do espírito como *actividade funcional do conhecimento*, que mais acima referimos, Leonardo estabelece com apreciável precisão que a função «espírito» interfere na experiência cognoscitiva como o que permite ou torna possível o acto de conhecer. A importância desta passagem da *Razão Experimental* é das mais decisivas e teoricamente tornada exemplar pelo conjunto de pressupostos que evoca, quando relacionada com tudo o que no *Criacionismo* ficou escrito sobre a hierarquia das realidades do físico, do orgânico e do psíquico ao anímico e ao espiritual. Leonardo demonstra-nos que o espírito se apresenta irredutível às noções que lhe são anteriores (C, p. 146), delas não dedutível, mas necessitado fundamento último de todas as outras dimensões, incluindo o pensamento e a existência anímica do sujeito.

É por atenção a essa hierarquia que se deve sublinhar que a noção de espírito não se identifica com a de pensamento, embora o pensamento se possa dizer analogamente espírito por repousar na realidade de este o dinamismo essencial de aquele. O pensamento, tal como o teoriza o *Criacionismo*, revela-se uma dimensão de fronteira entre o psíquico e o anímico, estando por isso próximo da noção cartesiana do *cogito*, embora nas limitações que expusemos. Na relação com o pensamento, o espírito representa a sua *vida substancial* ou *metafísica*. Ele é o laço interno que assiste originalmente à actividade criadora do pensamento, a razão da unidade e a função unificante das relações cognoscitivas que a *Razão Experimental* muito bem traduziu.

A *Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* lança-se na via do aprofundamento ontológico do espírito, tal como, num outro plano, o fizera o *Criacionismo* e a *Razão Experimental*. As consequências que da noética do espírito estas obras extraíram

foram notavelmente transpostas para o projecto da ontologia em 1935. A síntese ideorrealista das noções não foi abandonada. As noções, ou conceitos, são ditas «florescências em conhecimento dos seres de natureza». É sobre elas que o pensamento se exerce, seguindo para lá delas, a reflectir «a actividade, a existência e a vida do espírito» (*RHHS*, p. 55). O exercício reflexivo desdobra-se sobre si próprio, num movimento que não só recai sobre os conteúdos do acto cognoscitivo, mas sobre o próprio acto encarado como objecto próprio de conhecimento. O processo é distinto da fenomenologia noética que encontramos nas obras anteriores, que se detinha, sobretudo, no estudo dos simbolismos cognitivos e que atendia ao dinamismo construtivo do mundo pelo pensamento.

Há um avanço teórico evidente que radicaliza as possibilidades ideorrealistas — não já das formas, conteúdos e estruturas cognoscitivas — do próprio acto criador. A reflexão do acto sobre si próprio abre uma via de acesso ao ser no domínio do conhecimento que não se confina a uma introspecção psicológica dos estados conscienciais do sujeito. A atitude é bem outra. Configura uma ontologia do espírito que, nas palavras do filósofo, procura «em cada acto do pensamento humano atingir, pela reflexão e para lá do acto, o dinamismo da actividade e, para além deste, o ser gerador dessa actividade» (*RHHS*, p. 53).

O ser gerador é o Espírito, vida substante do pensamento, cujo estudo fenomenológico nos conduz à visão da realidade vista espiritualmente. Visão que confirma ao mesmo tempo a concepção espiritualista do *ser* do homem, pois que conhecendo pelo espírito, ele se conhece e se reconhece ser espiritual. O processo de conhecimento da realidade é contemporâneo do movimento ideativo da apercepção pelo qual o ser humano atinge a sua intimidade essencial: «Apreendendo-se como espírito e ser, seja, como ser espiritual, conhece o mundo e conhece-se a si [...].» (*RHHS*, p. 54.)

Leonardo defende que do conhecimento aperceptivo depende a própria ideia de *ser*. Só por via dele o sujeito é capaz de «projectar as exigências fundamentais» daquela ideia sobre o universo da sensibilidade (*RHHS*, p. 54). Quando o sujeito acede pelas suas funções sensoriais ao conhecimento do mundo sensível, é a unidade da energia espiritual que coordena o fluxo transitório das sensações ao projectar sobre elas as noções de ordem, de lei, de permanência e estabilidade.

Sensível e inteligível tocam-se pelo envolvimento do primeiro pelo segundo. Há na ideação perceptiva uma captação intuitiva, por parte da subjectividade, tanto do seu *ser* espiritual, revelado pela meditação reflexa sobre o acto cognitivo de apreensão do sensível, como do *ser* do real, que se desvelará à consciência como anúncio de um *ser* irredutível à sua representação no espírito: «É o ser que bate à porta do ser — dirá Leonardo —, não entrando de pronto como ser, mas como modificação da sensibilidade.» (*RHHS*, p. 54.)

O ser, recebido pela sensibilidade, é visto no espírito, porque o espírito é quem age nas sensações, o sujeito que *capta o ser*. Pelo recolhimento sobre o trabalho do acto intuitivo de captação, a inteligência «apreende *em si* o ser do seu espírito, despertado, pela acção, para a vida e consciência» (*RHHS*, p. 54). Há, assim, uma dupla apreensão do espírito, por via aperceptiva e por via perceptiva. A subjectividade intui em ambas, mas numa intuição que nunca atinge do espírito um conhecimento inteiro e claro. O *cogito* parte deste conhecimento, numa dialéctica interior, de deriva do sensível para o inteligível, em direcção ao «conhecimento de conaturalidade entre ele e Deus» (*RHHS*, p. 55), o que lembra «o inamovível "Cogito" mais de S.to Agostinho que de Descartes» (*RE*, p. 299, nota 1) (1).

A nuclearidade das relações do inteligível com o sensível volta a ontologia do espírito para uma reabilitação ontológica do modo de ser corpóreo. Ela não cede às «fáceis ilusões dum platonismo que isole o espírito do corpo», mas sabe «que o homem, espírito e corpo, se conhece como alma através do exercício da sua sensibilidade» (*RHHS*, p. 54). O homem, homem integral, é o homem católico, o «da natureza e da graça» (*RHHS*, p. 34), «o homem de *carne e osso*», no dito de Unamuno, a que Leonardo gosta de acrescentar, «para que não esqueça, de *carne, osso* e *alma* também» (*PC*, p. 188) (2).

A *Rússia de Hoje e o Homem de Sempre* desenvolve uma antropologia pensada no horizonte teórico da ontologia espiritualista. A sua principal característica assenta numa concepção relacional do ser humano, mediador entre a natureza e o espírito, ocupando humildemente, pela sua contingência e pela sua dependência do Criador, o centro da criação (*RHHS*, p. 25). O posicionamento do homem no cosmos qualifica-se pelas suas relações activas com o Absoluto, pelo que o esquecimento, o abandono ou a negação do que o *religa* — no sentido religioso forte deste verbo — constitui um desvio com consequências ontológicas graves para a vida humana, pessoal e social, pois que aí reside a fonte que explica a existência do mal.

Embora o filósofo não se socorra do conceito de *cousismo moral*, de 1912, a teoria do mal, na última obra, recai igualmente sobre a esfera dos valores e a insuficiência do criado. Na liberdade judicativa da vontade, fonte da queda e da virtude, está o problema existencial e teórico do bem e do mal, não sendo o mal

(1) A importância da dialéctica interior foi realçada por Afonso Botelho num texto de grande intensidade reflexiva: «Diálogo Interior na Obra de Leonardo Coimbra», *in* AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra, op. cit.*, pp. 287-291. Para o augustianismo, cf. A. Ambrósio Pina, *Implicações Augustinianas no Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Braga, 1959 (separata de *Actas do Colóquio de Estudos Filosóficos*).

(2) A atracção do filósofo para os problemas gnosiológicos, antropológicos e ontológicos que envolvem o sensível está documentada por toda a obra. Para um estudo desenvolvido, cf. Manuel Cândido Pimentel, «Uma Ontologia do Sensível: Corporeidade e Pensamento em Leonardo Coimbra», in *Odisseias do Espírito, op. cit.*, pp. 145-163.

senão o resultado de um desajustamento — di-lo noutro texto — do juízo lógico e do juízo valioso ou desacordo do conhecimento com o amor (*RE*, pp. 26-27). Porque é espiritual e livre, ser de fronteira entre o inteligível e o sensível, ao homem assistem «possibilidades indefinidas no erro ou na verdade, no bem ou no mal, no acordo ou desacordo do seu querer com as articulações originárias de todo o Universo» (*RHHS*, p. 29).

A relação com o Absoluto, no ponto de vista antropológico e ético, caracteriza-se essencialmente pela liberdade: liberdade dada ou passiva e liberdade possuída ou activa. A diferença entre uma e outra é marcada por uma dialéctica de passagem do homem natural ao homem espiritual. Considerado em si, o homem natural mais não é do que uma imagem da precária matéria, uma espécie de «esquema abstracto» (*RHHS*, p. 28) para marcar as possibilidades concretas da acção humana ou as suas figurações, desde a banalidade da vida e do egoísmo à vontade de domínio, símbolos solipsistas do mal, da guerra e do ódio. O homem, simples natureza, não existe verdadeiramente. Enquanto tal, é apenas o mais pobre plano ontológico a que, sem dúvida, se referem existências reais, embora menos concretas do que aquelas que se ordenam para os planos superiores do espírito e da graça.

A oposição entre os planos natural e espiritual também não é fundada na realidade, mas antes deriva da impotência das almas para se possuírem na consciência de uma liberdade efectiva, solidária com outras liberdades, que se plenifica na acção que convive e ama, e de uma natureza que se transfigura ou que se resgata pela relação com o «Ser Realíssimo» (*RHHS*, p. 318). O homem é, pois, um ser de liberdade em opção. Restringe a sua vida ao círculo vicioso de si mesmo e às solicitações sensíveis, condena-se a si, amesquinha a esfera do existir e foge à invenção da sua essência: «[...] é da sua essência aceitar-se como dádiva, refazendo-se, ou recusar-se, uma vez dada, e perder-se de pronto em obnubilação e simples força de viver» (*RHHS*, p. 8). A identidade da essência humana com a liberdade singulariza a perspectiva essencialista da antropologia leonardina ao apontar para um conceito de essência como obra do próprio esforço criador do ser humano.

Leonardo nega-se a aceitar uma ideia estática ou *cousada* da natureza humana, subtraída ao tempo e à historicidade do sujeito. A essência, plenamente dita liberdade — a mesma liberdade criadora que colocara na raiz da razão experimental um princípio de irracional que move apelo a que a existência humana se exceda, inventando-se como ser ético e amoroso —, só é real pelo poder do acto que a realiza, não só porque o homem foi «criado em natureza [simples *dado*] para se fazer em liberdade», mas ainda porque «o ser livre é o ser que recebeu a possibilidade de se fazer livre» (*RHHS*, p. 28).

Dado em natureza, cabe ao ser humano reencontrar-se e possuir-se «em consciência e liberdade», pois que «a liberdade não existe enquanto se não fizer cons-

ciente e para si» (*RHHS*, p. 8). Só cumprindo o seu destino de evolução e autonomia é que a liberdade não soçobra nas sombras do contingente. Antes supera o movimento ético descendente da vida para a matéria. Portanto, «O homem autêntico, o homem da realidade é o ser de liberdade merecendo ou desmerecendo a vida deiforme [...]» (*RHHS*, p. 32).

O criacionismo completa-se num humanismo personalista católico e finaliza-se numa visão cósmica dos laços vinculativos, amorosos, do Ser com os seres ([1]). O seu explícito cristocentrismo coloca no Verbo o centro da História, tornado axial na própria crítica aos humanismos contemporâneos, concepções «perdidas em insuficientes esforços de redenção, [...] dissolvendo a liberdade em aceitação e apagando o *eu* no dilúvio do Universo», «formas de orgulho dum cientismo, desvio pecaminoso duma ciência [...] esgotando o mistério em explicações meramente humanas, desarticulando o Universo em elementos duma máquina de que o homem será dono e senhor» (*RHHS*, p. 10).

Do humanismo idealista dos gregos aos humanismos contemporâneos — o *humanismo antropolátrico* e a sua forma degradada de *humanismo niilista ou exaustivo*, caracterizados por terem o seu eixo de referência no homem e na sua vontade de domínio —, Leonardo Coimbra repensa a tradição historial do pensamento e da cultura ocidentais e assinala os perigos do colossal desvio que a afastou da realidade do Espírito, o que implicou a «mudança do *sentido* da vida» por uma «transposição da *acentuação* afectiva: do espírito para os sentidos, da contemplação para a acção e para acção no plano das realidades materiais» (*RHHS*, p. 11). Os humanismos contemporâneos, materialistas e idealistas, encontram explicação nesse desvio como humanismos «de suficiência ou dispersão», para os quais o homem é «o ponto de passagem de forças impessoais» que o dissolvem «na vastidão do seu inconsciente anonimato» (*RHHS*, p. 12).

Apesar de reconhecer que a velha metafísica do idealismo grego apoiava o homem integral na verdade do Espírito, não lhe concede a prerrogativa de ser para ela que se deva voltar o pensamento ocidental, mas para a metafísica e o humanismo cristãos. A Grécia é, antes do cristianismo, o reino do homem natural,

([1]) O carácter personalista do humanismo leonardino foi sublinhado por Pinharanda Gomes, «O Humanismo Personalista de Leonardo Coimbra», *in* AA.VV., *Leonardo Coimbra: Filósofo do Real e do Ideal*, *op. cit.*, pp. 245-260. No estudo do humanismo, contam-se ainda: José Carlos S. de Almeida, «Cientismo, Antropolatrismo e Niilismo: Subsídios para uma Interpretação da Técnica em Leonardo Coimbra», in *Humanística e Teologia*, Porto, XI, 3 (1988), pp. 329-338; Lúcio Craveiro da Silva, «Considerações em torno de "A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre"», *in* AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, *op. cit.*, pp. 11-16; Luís de Araújo, «O Humanismo em Leonardo Coimbra», *ibidem*, pp. 213-221. Veja-se ainda José Marinho, «O Homem, suas Possibilidades e Valores no Pensamento de Leonardo Coimbra», in *Presença*, Coimbra, 50 (1937), pp. 2-4.

anterior ao Verbo joanino que voluntariamente desceu ao Tempo a iluminar os homens, respondendo-lhes «à insuficiência angustiosa» como *Pessoa* «viva e presente», enlaçando por dentro o finito e o infinito, a transitividade e o ser, o histórico e o eterno (*RHHS*, pp. 23 e 24).

As categorias do homem natural e do homem espiritual aplicam-se ao confronto do humanismo cristão com o humanismo grego. Com efeito, não só neste era o homem uma natureza como, reduzindo-o a este plano, se mostrava incapaz de decifrar-lhe «as suas irredutíveis exigências de infinito». A noção de *ideal* — com que o humanismo grego traduziu tais exigências — não bastou como não basta para decifrar a intemporal fome ou sede de Absoluto que caracteriza o ser humano. É, porém, com o cristianismo, que põe no lugar do *ideal* 'uma' Pessoa, que o «ângulo da avidez humana» se abre «em toda a extensão, e, em toda a extensão e altura e profundidade da sua fome de ser», encontra «o infinito do ser, dando alimento a essa fome» e «água a toda a sede», em *presença viva* e *real verdade* (*RHHS*, pp. 25 e 26).

O cristianismo trouxe uma nova concepção de homem, diametralmente oposta à dos gregos e à dos novos humanismos, e uma nova concepção de religião, nunca uma categoria do ideal — porque o ideal «é a nota, o sinal, um esquema de acção» ou «uma seta dirigindo um movimento, movimento que não *está* mas *tende*, caminha, dirige-se» —, mas a religião enquanto viva, pessoalíssima e absoluta relação com um Deus em Presença. Sob este ponto de vista, nada na religião é ideal, mas real e «máximo da realidade, mais que absoluto e máximo»: «a própria Vida em sua Origem e Plenitude», «o Real sem limitações» (*RHHS*, pp. 68 e 318).

O humanismo antropolátrico como fenómeno da crise da cultura contemporânea saiu da disjunção da certeza e da verdade. Envolvido no cientismo, este humanismo, idólatra da ciência e do seu criador, assenta no postulado da univocidade do ser, condenando com o seu exclusivismo a diferença entre os planos do ser, reduzindo a pessoa a indivíduo, dominando e pretendendo esgotar a realidade. Trata-se, pois, de um imperialismo que se traduz nos imperialismos da matéria, da raça e da vida, mas tão-só imperialismo do homem, pelo homem e para o homem. A ciência, universal forma de atenção e compreensão da realidade, solidária na acção que investiga com a acção que ama e contempla, passou, no Ocidente, de uma das formas de cultura ao *exclusivismo da cultura* — o cientismo —, de instrumento de acção a fim em si, até subordinar aos seus todos os outros modos ou vias de conhecimento e ao seu paradigma de acção (o domínio do inerte) todas as outras formas da actividade humana (*RHHS*, pp. 124-125).

O *homo sapiens*, no específico do termo, tornou-se «o verdadeiro tipo de homem», o paradigma incontestado de tudo, frente a uma natureza «oferecida à sua omnipotência dominadora». O cientismo mostra-se, e será sempre: «uma redução do todo às conquistas» humanas, «uma referência da realidade à vontade humana»

(*RHHS*, p. 125) e, no mais alto ponto de degradação, amante do progresso material, um tecnicismo interessado apenas pelas aplicações instrumentais, num corte absoluto com a ciência de origem (*RHHS*, p. 126).

A cultura ocidental, cultura da cisão e do seu culto, exibe, desde o fundo de si mesma, uma perversão da liberdade humana e «uma agonística do gozo e da vitória materiais», que se espelham no ideal de conquista do planeta: domínio completo da natureza, «serva e propriedade do homem». O caminho, que marca a crise do Ocidente em todas as suas esferas, tem a pautá-lo a «concupiscência duma vontade» que deifica o homem pela «supressão de Deus». Porque submergiu no corte com as relações originárias, não pode a cultura neste nível preencher o infinito anseio das almas, atomizadas entre si, anónimas e perdidas, tombadas «em insofridos desejos» (*RHHS*, pp. 124-127).

A cultura da cisão é uma cultura trágica, cultura da morte espiritual da existência humana ou cultura tanatológica, longe, por subversão integral dos valores, dos encantos primordiais do Ser. A proposta contrária, a criacionista, é a da visão na origem, visão madrugante ou visão ginástica (*VFV*, p. 74), além da superfície das coisas e dos seres, que mergulha e se transubstancia no fogo do Espírito.

Apenas o sentido da Graça e da Esperança, banhando e invadindo a cultura, dará promessa ao desejo humano de infinito e significado ao destino de cada existência. Significado religioso, de *religação* universal crística à Origem justificadora que redime: só e apenas o «destino sobrenatural, envolvendo o destino natural das almas», lhes dará «uma insatisfação alegre, uma forma de ser que nenhum ser da natureza» alguma vez poderia preencher: e «de todos os seres da natureza» fará, «não errantes pedregulhos de sombra, mas viajantes convivas iluminados pela luz meridiana do mesmo sobrenatural destino» (*HMD*, p. 165).

OBRAS:

O Criacionismo: Esboço dum Sistema Filosófico, Tese de concurso para Professor Assistente do Grupo de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Porto, Renascença Portuguesa, 1912 (a 2.ª parte, intitulada «Síntese Filosófica», foi reproduzida in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, II, Porto, Livraria Tavares Martins, 1958) [1].

[1] Esta e outras obras foram reeditadas por Sant'Anna Dionísio, in *Obras de Leonardo Coimbra*, Porto, Lello & Irmão, 1983, 2 vols. Edição desaconselhável, desrespeita o texto leonardino, truncando-o e suprimindo parágrafos. A edição das obras completas do filósofo não existe, embora a sua importância cultural a reclame.

A Morte, Conferência da «Renascença Portuguesa» pronunciada no Centro Comercial do Porto, na noite de 23 de Julho de 1913, Porto, Renascença Portuguesa, 1913.

O Pensamento Criacionista, Lições efectuadas na Universidade Popular do Porto em Abril e Maio de 1914, Porto, Renascença Portuguesa, 1915.

A Alegria, a Dor e a Graça, Porto, Renascença Portuguesa, 1916 [1920² (Porto/Rio de Janeiro, Renascença Portuguesa e Anuário do Brasil); obra vertida em castelhano por V. de Pedro: *La Alegria, el Dolor y la Gracia*, Madrid, Espasa Calpe, 1921; reeditada in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, I, *op. cit.*, 1956, pp. 17-280].

A Luta pela Imortalidade, Porto, Renascença Portuguesa, 1918.

A Questão Universitária, Lisboa, Imprensa Libânio Silva, 1919.

Camões e a Fisionomia Espiritual da Pátria, Porto, Junta Patriótica do Norte, 1920 [separata].

O Pensamento Filosófico de Antero de Quental, Porto, J. Pereira da Silva, s/d [1921; 1991² (por Paulo Samuel, Lisboa, Guimarães Editores)].

Adoração: Cânticos de Amor, Porto, Renascença Portuguesa, s/d [1921; 1962² (com prefácio de Ana Haterley, Lisboa, Delfos)].

Do Amor e da Morte, Porto, Livraria Chardron de Lello & Irmão, 1922 [reeditada in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, I, *op. cit.*, 1956, pp. 281-353].

A Razão Experimental: Lógica e Metafísica, Porto, Renascença Portuguesa, 1923.

Guerra Junqueiro, Porto, Renascença Portuguesa, 1923 [nova edição por Paulo Samuel, Porto, Lello & Irmão, 1996].

Jesus, Porto, Renascença Portuguesa, 1923 [reeditada in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, IX, *op. cit.*, 1964, pp. 13-42; vertida para castelhano por Carlos Sabat Ercasty, Uruguai, s/d; nova edição, com uma introdução de Arnaldo de Pinho, Porto, Lello & Irmão, 1997].

O Problema da Educação Nacional, Tese apresentada ao Congresso da Esquerda Democrática em 1926, Porto, Maranus, 1926.

S. Francisco de Assis: Visão Franciscana da Vida, Porto, Maranus, 1927 [reeditada in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, IX, *op. cit.*, 1964, pp. 43-133].

«S. Francisco de Assis e a Visão Franciscana da Vida: Os Dois Pólos Limites: O Nada e o Infinito», *in* AA.VV., *Em Louvor de S. Francisco: A Literatura Portuguesa (1926-1927)*, Braga, 1927, pp. 25-38 [reeditada in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, IX, *op. cit.*, pp. 135-153].

Notas sobre a Abstracção Científica e o Silogismo, Porto, Maranus, 1927.

A Filosofia de Henri Bergson, Porto, Renascença Portuguesa, 1934 [1.ª parte].

A Rússia de Hoje e o Homem de Sempre, Porto, Livraria Tavares Martins, 1935 [reeditada in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, XI, Porto, Livraria Tavares Martins, 1962].

Acção e Pensamento, separata da *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1945.

O Homem às Mãos com o Destino, separata da *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, 1950 [reeditada in *Obras Completas de Leonardo Coimbra*, IX, *op. cit.*, 1964, pp. 165-241].

Dispersos: Poesia Portuguesa, compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes, I, Lisboa, Editorial Verbo, 1984.

Dispersos: Filosofia e Ciência, compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, com uma nota preliminar de António Braz Teixeira, II, Lisboa, Editorial Verbo, 1987.
Dispersos: Filosofia e Metafísica, compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, com uma nota preliminar de Francisco da Gama Caeiro, III, Lisboa, Editorial Verbo, 1988.
Dispersos: Filosofia e Religião, compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, com uma nota preliminar de Manuel Barbosa da Costa Freitas, IV, Lisboa, Editorial Verbo, 1992.
Dispersos: Filosofia e Política, compilação, fixação do texto e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, com uma nota preliminar de Henrique Barrilaro Ruas, V, Lisboa, Editorial Verbo, 1994.
Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral, compilação e notas de Pinharanda Gomes e Paulo Samuel, com uma nota preliminar de Pinharanda Gomes, Lisboa, Fundação Lusíada, 1994.
A Filosofia de Henri Bergson, fixação do texto da segunda parte e apresentação de Ângelo Alves, com uma introdução de Manuel Ferreira Patrício, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994 [1.ª e 2.ª partes].

BIBLIOGRAFIA: (1)

«Fundo Primitivo» da Biblioteca Central: 1919-1928, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1989.
AA.VV., *Leonardo Coimbra: Testemunhos dos seus Contemporâneos*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1950.
AA.VV., *Leonardo Coimbra: Filósofo do Real e do Ideal*, Lisboa, Instituto Amaro da Costa, 1985.
AA.VV., *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Universidade Católica Portuguesa, Edições Didaskalia, 1989.
AA.VV., *Filosofia e Ciência na Obra de Leonardo Coimbra*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1994.
José Carlos S. de Almeida, «Cientismo, Antropolatrismo e Niilismo: Subsídios para uma Interpretação da Técnica em Leonardo Coimbra», in *Humanística e Teologia*, Porto, XI, 3 (1988), pp. 329-338.

(1) É hoje vasto o número de estudos sobre o pensamento leonardino, pelo que apenas se apresenta uma bibliografia essencial. Os investigadores poderão preencher as lacunas bibliográficas na consulta de Leonardo Coimbra, *Cartas, Conferências, Discursos, Entrevistas e Bibliografia Geral*, *op. cit.*, pp. 378-415. Por economia, omitiu-se a menção dos estudos contidos nas obras colectivas, apesar de alguns terem sido citados nas notas ao texto.

Ângelo Alves, *O Sistema Filosófico de Leonardo Coimbra: Idealismo Criacionista*, Porto, Livraria Tavares Martins, 1962.

— «A Conversão de Leonardo Coimbra: História e Interpretação: Excurso sobre a Evolução Religiosa de Leonardo Coimbra», in *Humanística e Teologia*, Porto, V, 2 (Maio-Agosto, 1984), pp. 179-217.

— «A Conversão de Leonardo Coimbra: Comentário à tese do Dr. Sant'Anna Dionísio, *ibidem*, V, 3 (Setembro-Outubro, 1984), pp. 337-364.

Luís de Araújo, «Perspectivas Éticas do Pensamento de Leonardo Coimbra», in *Revista da Faculdade de Letras*, Porto, Série de Filosofia, 2.ª série, 3 (1986), pp. 103-124 e 163-174.

Paulo Alexandre Esteves Borges, «Da Teoria Leonardina do Amor», in *Democracia e Liberdade*, Lisboa, 42/43 (1987), pp. 123-164.

Afonso Botelho, «Leonardo Coimbra: A Alegria, a Dor e a Graça», in *Studium Generale*, Porto, 8 (1961), pp. 96-98.

— *Três Mestres do Conhecimento*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1993.

— «Filosofia Criacionista da Morte», in *Saudade, Regresso à Origem*, Lisboa, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997.

Sant'Anna Dionísio, *Leonardo Coimbra: Contributo para o Conhecimento da sua Personalidade e seus Problemas*, Porto, Lello & Irmão, 1983².

— *Leonardo Coimbra: O Filósofo e o Tribuno*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985.

— *Valor da Ciência para Leonardo Coimbra*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1956.

Joaquim Domingues, «O Primeiro Leonardo», in *IV Colóquio Antero de Quental: Dedicado ao Padre António Vieira e Leonardo Coimbra* (Anais), Aracajú-Sugipe, Fundação Augusto Franco e Instituto Tobias Barreto de Educação e Cultura, 1997, pp. 137-157.

João Ferreira, «A «Embebência Ontológica» como Prova da Existência de Deus em Leonardo Coimbra», in *Itinerarium*, Braga, Ano V, 24 (Abril-Junho, 1959), pp. 184-199.

— «A Hermenêutica Junqueiriana na Visão de Leonardo Coimbra», in *IV Colóquio Antero de Quental: Dedicado ao Padre António Vieira e Leonardo Coimbra, op. cit.*, pp. 221-232.

Manuel Barbosa da Costa Freitas, «O Pensamento Criacionista de Leonardo Coimbra», in *Itinerarium*, Braga, Ano III, 15 e 16/17 (Maio-Junho e Julho-Outubro, 1957), pp. 329-348 e 491-509.

— «As Provas da Existência de Deus segundo o Método Criacionista de Leonardo Coimbra», *ibidem*, Ano V, 25 (Julho-Setembro, 1959), pp. 302-322.

— «Leonardo Coimbra: Incidências Positivistas na sua Filosofia», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XVI, 2 (Abril-Junho, 1960), pp. 157-173.

— «O Tema da Saudade no Pensamento Criacionista de Leonardo Coimbra», in *Itinerarium*, Ano XXIX, 117 (1983), pp. 420-438.

Pinharanda Gomes, *A Teologia de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Guimarães Editores, 1985.

— *Leonardo Coimbra na Póvoa de Varzim (1912-1914): Elementos de Biografia e de Cronologia*, Póvoa de Varzim, 1990 [separata do boletim cultural *Póvoa de Varzim* (XXVII, 1, pp. 81-152)].

— *Leonardo Coimbra em Braga (Outubro — Dezembro de 1911)*, Braga, 1991 [separata de *Itinerarium* (Ano XXXVII, 141, pp. 408-449)].
Joaquim Cerqueira Gonçalves, «Leonardo Coimbra (1883-1983): Pensamento e Sociedade», in *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, n.º especial (Dezembro de 1983), pp. 119-135.
— «No Cinquentenário da Morte de Leonardo Coimbra: A Natureza Leonardina da Razão», *ibidem*, 2.ª série, 3 (1986), pp. 103-124.
Estêvão Jardim, «Influências de Hamelin no Criacionismo de Leonardo Coimbra», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XV, 1 (1959), pp. 10-35.
António Pereira Dias de Magalhães, «A Perenidade do Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra», in *Leonardo Coimbra — I, Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XII, 4 (1956), pp. 337-359.
— «Um Grande Convertido Português: Leonardo Coimbra», in *Magnificat*, Braga, 7-8 (Julho-Agosto, 1951), pp. 13-24.
José Marinho, «O Homem, suas Possibilidades e Valores no Pensamento de Leonardo Coimbra», in *Presença*, Coimbra, 50 (1937), pp. 2-4.
— *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945.
— «Leonardo Coimbra e o Magistério do Amor e da Liberdade», in *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, Lello & Irmão, 1976, pp. 93-122.
Manuel Ferreira Patrício, «A Influência de Charles Renouvier em Leonardo Coimbra», in *Brotéria*, Lisboa, 118, 4 (Abril, 1984), pp. 380-395.
— «Influência de Hamelin e Brunschvicg na Filosofia de Leonardo Coimbra», *ibidem*, 117, 6 (Dezembro, 1983), pp. 494-511.
— «O Anti-Aristotelismo Explícito de Leonardo Coimbra», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Braga, XXXIX (1983), pp. 408-452.
— *Leonardo Coimbra e Teilhard de Chardin*, Évora, Universidade de Évora, 1983.
— *A Pedagogia de Leonardo Coimbra: Teoria e Prática*, Porto, Porto Editora, 1992.
Manuel Cândido Pimentel, «Leonardo Coimbra e Antero de Quental», in *Antero de Quental: Uma Filosofia do* Paradoxo: *Ensaios*, Ponta Delgada, Instituto Cultural de Ponta Delgada, 1993, pp. 79-119.
— «Novos Aspectos da Crítica Leonardina ao Pensamento Filosófico de Antero de Quental», *ibidem*, pp. 121-154.
— *Filosofia Criacionista da Morte: Meditação sobre o Problema da Morte no Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1994.
— «A Tese de 1912: Chaves para uma Leitura de Leonardo Coimbra», in *Odisseias do Espírito: Estudos de Filosofia Luso-Brasileira*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996, pp. 125-135.
— «O Irracional Criacionista: Considerações de Epistemologia e de Ontologia», *ibidem*, pp. 137-143.
— «Uma Ontologia do Sensível: Corporeidade e Pensamento em Leonardo Coimbra», *ibidem*, pp. 145-163.
— «O Fundamento Social e Religioso da Ética Criacionista: Em Torno de Leonardo Coimbra e Henri Bergson», *ibidem*, pp. 165-186.

— «A Filosofia Criacionista do Trabalho», *ibidem*, pp. 187-212.

— «O Jovem Leonardo: A Génese do Criacionismo», in *IV Colóquio Antero de Quental: Dedicado ao Padre António Vieira e Leonardo Coimbra, op. cit.*, pp. 159-170.

A. Ambrósio Pina, *Implicações Augustinianas no Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, Braga, 1959 [separata de *Actas do Colóquio de Estudos Filosóficos*].

Arnaldo Cardoso de Pinho, *Leonardo Coimbra: Biografia e Teologia*, Porto, Centro Regional do Porto da Universidade Católica Portuguesa, Lello & Irmão, 1999.

Álvaro Ribeiro, *Leonardo Coimbra: Apontamentos de Biografia e de Bibliografia*, Lisboa, Editorial Império, 1945.

Anna Maria M. Rodrigues, «A Crise da Modernidade no Pensamento de Leonardo Coimbra», in *IV Colóquio Antero de Quental: Dedicado ao Padre António Vieira e Leonardo Coimbra, op. cit.*, pp. 171-185.

Alfredo Ribeiro dos Santos, *Perfil de Leonardo Coimbra*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1998.

António Tadeu Cheriff dos Santos, «A Noção de Verdade, de Leonardo Coimbra a José Marinho», in *IV Colóquio Antero de Quental: Dedicado ao Padre António Vieira e Leonardo Coimbra, op. cit.*, pp. 187-196.

Eduardo Abranches Soveral, «Os Princípios Criacionistas da Teologia Filosófica», in *IV Colóquio Antero de Quental: Dedicado ao Padre António Vieira e Leonardo Coimbra, op. cit.*, pp. 123-136.

Miguel Spinelli, *A Filosofia de Leonardo Coimbra: O Homem e a Vida: Dois termos da sua Antropologia Filosófica*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia, 1981.

António Braz Teixeira, «A Ideia de Deus na Filosofia Luso-Brasileira, de Silvestre Pinheiro Ferreira a Leonardo Coimbra», in *Deus, o Mal e a Saudade*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1993, pp. 15-59.

— «Criacionismo e Saudade no Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra», *ibidem*, pp. 133-140.

— «Situação de Leonardo Coimbra na Filosofia Portuguesa», *ibidem*, pp. 165-177.

— «A Ética Criacionista de Leonardo Coimbra», in *Ética, Filosofia e Religião: Estudos sobre o Pensamento Português, Galego e Brasileiro*, Évora, Pendor, 1997, pp. 169-175.

— «Do Criacionismo Antoniano ao Criacionismo Leonardino», *ibidem*, pp. 177-184.

— «Criacionismo e Evolução Criadora: Leonardo Coimbra perante Henri Bergson», *ibidem*, pp. 185-193.

José Marcos M. Vanzeller, «O Método "Transracional" Criacionista de Leonardo Coimbra», in *IV Colóquio Antero de Quental: Dedicado ao Padre António Vieira e Leonardo Coimbra, op. cit.*, pp. 207-220.

Capítulo Três

O idealismo racionalista e crítico de António Sérgio

Pedro Calafate

1. As razões do polemismo

António Sérgio é uma figura que desperta ódio ou paixão. Não é difícil enumerar considerações que o vêem como o maior filósofo do século XX português ou como pobre campeão de um racionalismo redutor que simplifica a complexidade do mundo. Trata-se em qualquer caso de uma figura incontornável, não só pelo interesse dos conteúdos doutrinais que defendeu e propôs, como pela ampla discussão e debate que as suas teses motivaram na sociedade portuguesa.

Sendo certo que não deixou uma escola, a sua influência é por isso mais porosa e também mais ampla, logo, menos circunscrita e mais actuante.

Não seria errado dizer-se que a obra e a acção cívica de António Sérgio marcaram sucessivas gerações de pensadores e políticos portugueses em áreas tão diversas como a economia, a filosofia política, a sociologia, a teoria da história, a filosofia da educação e a pedagogia, a filosofia da ciência e a teoria do conhecimento. O seu pendor democrático e humanista foi uma importante fonte de inspiração da resistência de várias gerações de intelectuais que não se reviram na lógica ditatorial do Estado Novo.

A sua obra representa uma entre as várias linhas de reflexão que marcaram a sociedade portuguesa após a proclamação da República. Com efeito, o positivismo, que tanto ajudara o triunfo do regime republicano, revelava-se já pouco sedutor fora dos ambientes academicamente institucionalizados, e novas vias se ensaiarão, como o saudosismo de Pascoaes, o criacionismo de Leonardo Coimbra, o integralismo de linhagem tradicionalista de um Manuel Múrias ou António Sardinha, ou o humanismo de feição republicana de Jaime Cortesão.

É interessante verificar que ao longo do seu apostolado cívico esteve quase sempre sozinho, remou contra a maré de tudo e todos, pela via privilegiada da polémica e do ensaísmo em que foi mestre, e, em resposta a críticas que davam o

seu racionalismo como retardado e fora de moda, fez sempre questão de assumir a solidão da sua cruzada.

Já no seu tempo de adolescente, como fazia questão de dizer, o que vingava entre os mais refinados ambientes intelectuais, nas rodas literárias e jornalísticas, ou nos livros franceses de grande tiragem, não era a via do racionalismo idealista e crítico que perfilhou. Pelo contrário, apenas resgatavam o título de filósofos profundos, numa primeira fase, os que aderiram à moda positivista, e numa segunda fase, os que navegavam nas águas de Bergson. Nessa segunda linha estavam inclusive os seus melhores amigos e, assim, se resitiu ao ímpeto anti-intelectualista, não terá sido por ignorância, mas por opção consciente e livre: «Já muitas vezes me anunciaram a morte às mãos de gladiadores do sebastianismo, ou de outras seitas mais ou menos análogas, todos igualmente geniais. É já uma mania, a de matar o Sérgio [...] Mas ninguém me mata nem me matará.» (Sérgio, *Ensaios* VII, 1974, p. 165.)

Por sua vez, em sugestiva carta de 1 de Setembro de 1934, escrita a José Régio, confessava ao seu amigo que nascera «com uma conformação intelectual contrária à que ganhou moda no meu tempo, e daí proveio que a polémica se tornou a própria maneira de ser da minha vida espiritual [...], a minha fidelidade à própria inteligência havia de levar-me a este antipático papel de sempre resistir, contrariar, combater, que tem sido o meu destino» (Sérgio, 1994, p. 33). Com efeito, afrontou românticos e intuicionistas, positivistas comteanos e positivistas lógicos, integralistas e marxistas-leninistas, sempre em nome da limpidez cartesiana, com uma energia missionária próxima dos cristãos das primeiras eras, e aos que o classificavam como inimigo de Bergson respondeu que nunca intentou criticar o pensador francês, nem isso sequer lhe interessava, pois que se limitava a defender o seu intelectualismo contra os que o atacavam invocando Bergson: «O meu embate não é propriamente com o bergsonismo: é com o anti-intelectualismo; e se acaso discuto tal tendência na sua forma bergsoniana, é por ser essa a dominante agora, a considerada mais forte por toda a gente — e a qual, por esse motivo, é sempre invocada contra mim; a que me atiram ao rosto com ar de triunfo, como argumento decisivo e irrespondível.» (Sérgio, 1985, p. 299.)

Na realidade, um dos aspectos que imediatamente desperta a nossa simpatia pela sua obra foi o de ter escolhido uma via incómoda para si próprio, porque essencialmente inconformada com as modas dominantes. Via aliás na extraordinária facilidade com que aderíamos às modas literárias e filosóficas uma das consequências da nossa tendência dogmática, comum a todo o homem na sua fase de adolescência intelectual, e por isso destinada a ser superada pelo processo de maturação cultural. Assim, se o dilema a que resistiu numa primeira instância o levou a rejeitar quer o positivismo quer o anti-intelectualismo, já nos anos

trinta e quarenta foi levado a rejeitar outro dos dilemas dominantes no nosso ambiente cultural e filosófico, desta feita consubstanciado na opção entre o catolicismo mais ortodoxo e o marxismo, encarados ambos como expressão do dogmatismo.

Muita da sua extraordinária energia bem como da sua capacidade de resistência em arrostar com aqueles de quem discordava, advinha do dinamismo interior que anima amiúde os homens verdadeiramente religiosos. Não é por acaso que sempre se considerou um apóstolo e um combatente em prol do espírito democrático e solidário do Evangelho, tal como o interpretava, no qual via parte importante da sua própria «inspiração moral». Foi Sérgio quem escreveu que considerava a sua tese de que o Seiscentismo em Portugal fora uma época de fatal decadência tão importante como a ideia da existência de Deus para qualquer homem verdadeiramente religioso, pois um e outro iam aí buscar a energia e o dinamismo que lhes animava a luta. Foi também Sérgio que, ao considerar-se apóstolo da vida cívica, fez questão de retomar e esclarecer o verdadeiro significado da palavra «apóstolo»: homens «cheios de labareda e repletos de alma, com a verdadeira loucura do apostolado, prontos a despirem-se do egoísmo e das cousas mínimas, da opinião alheia e dos bens mundanos, e a romper por ódios, por calúnias, por trabalhos, por perseguições» (Sérgio, *Ensaios* III, 1980, pp. 151-152) e, acima de tudo, dispostos a batalhar até ao fim. Assim foi, de facto, António Sérgio e difícil seria comprender a sua obra sem a remeter para este seu estado de espírito.

Nesta conformidade, compreende-se que a sua obra não tenha adquirido uma feição sistemática nem corresponda a um rígido plano de encadeamento temático. Tratou-se quase sempre de respostas a solicitações amigáveis ou a provocações acintosas. Como disse, no final dos anos 30, o seu pensamento era de «recreação interna» e o seu tonel só deitava vinho «quando alguém lhe fazia um furo», saía tudo «ocasionalmente, graças a um estímulo exterior: uma conferência que me solicitaram, uma pergunta que me fizeram, uma encomenda de um editor, um erro que surgiu e que desejo combater, etc., etc.» (Sérgio, 1994, p. 42).

Prosa de circunstância, poderia dizer-se, mas que nem por isso deixou de exprimir sempre um fio condutor que lhe confere uma inegável coerência interna e que relega por isso para segundo plano a questão da sua expressão formal não sistemática e por isso dispersa. Aliás, essa dimensão circunstancial de tantos dos seus escritos confere-lhes uma coloração mais viva, mais intensa, mais dramática e, por isso mesmo, mais humana.

Do ponto de vista dos conteúdos doutrinais, toda a sua filosofia foi ao encontro do preceito de Platão de que só é filósofo quem for geómetra, fazendo tantas vezes questão de sublinhar o carácter espontâneo desse encontro, feito não pela via

da filosofia entendida no sentido tradicional e mais comum do termo, mas pela via da reflexão sobre a natureza do conhecimento científico.

Essas problemáticas despertaram muito cedo no seu pensamento, ainda durante a adolescência. Em artigo da *Seara Nova*, em resposta a críticas de José Marinho, disse que quando ainda «rapazinho de escola» passara por uma experiência intelectual que o marcara para sempre e que nunca mais esqueceu: «Sucedia-me estudar, não me lembro em que livro, a teoria das equações. No final, tive uma espécie de visão de conjunto do todo harmonioso que acabara de ler. Dir-se-ia que tudo se concentrara agora — como se houvesse atravessado uma lente convexa — num foco luminoso que eu sentia em mim (sempre vi a ciência e a filosofia na atitude de um artista e de um *gourmet*). Era um sentimento de perfeita música, de beleza clara; era a graça auroral de uma luz plena. E isto aflorava precisamente da raiz de um simples e "pedestre" exercício de conceptualizar e de julgar.» (Sérgio, 1985, p. 301.)

Estamos em pleno encantamento da razão, não apenas do ponto de vista cognitivo, mas estético e, como mais adiante veremos, também ético. Mas em qualquer caso, esta sua afirmação dá-nos nota da génese das questões e linhas essenciais a que permaneceu sempre fiel. Como ele próprio tanto gostava de dizer, as suas problemáticas não se formaram na base da leitura dócil de qualquer filósofo que decidisse receber como autoridade ou papa, mas sim com base na reflexão crítica e autónoma sobre a geometria analítica e sobre a física matemática. Assim, o ponto de partida, tal como o rumo da sua reflexão filosófica, foi ditado pelo que sempre se lhe afigurou ser o génio íntimo de cada uma daquelas ciências, a saber: a passagem do sensível para a relacionação matemática e a tendência a definir o objecto científico pelo próprio resultado da operação matemática.

Queria isto dizer que a história da ciência, sobretudo a da física sua contemporânea, acabava por ser uma confirmação da filosofia de Platão, de Descartes e de Malebranche, e posteriormente de Kant, identificando-se com o processo de progressiva passagem do universo do imediato da percepção e do quotidiano do homem para o fundo do pensamento, na base da noção de actividade criadora do intelecto, o que lhe permitia ver a ciência como a ascese dos tempos modernos.

Contra a tentação do realismo em que o homem era um simples espectador perante uma natureza entendida como um sistema fechado e separado da mente que o apreende, torna-se agora o universo do cientista numa elaboração da razão, ou melhor, de um modelo de racionalidade assente nos processos da relacionação matemática, que determinam o recuo tanto do anti-intelectualismo, como do primado da intuição sensível. Era o que sucedia com a descoberta de funções sem derivada para valor algum da variável, e, portanto, de curvas que não têm tangente em nenhum dos seus pontos, ou, mesmo, se quisermos recuar no tempo, com

a álgebra de Descartes, ou ainda com a superação da teoria dos acidentes reais distintos da substância, que alimentara toda a física aristotélica.

Diferentemente do que sucedia para Aristóteles, em que a ciência era entendida à luz de um modelo discursivo, no qual inteleccionar o real, o particular e o concreto era classificá-lo sob uma ideia abstracta e não condensá-lo num tecido de relações criadoras, a essência do intelecto traduz-se agora na sua função verdadeiramente constitutiva da experiência, logo, criadora da própria experiência, e o pensamento científico surge-nos como pensamento-criação e não como pensamento-síntese.

Por isso, a filosofia, para António Sérgio, afirmava-se positivamente e também negativamente. No primeiro caso, pelo aprofundamento da linha que a fazia emergir da consonância activa com o saber científico e com a análise matemática rigorosa e nítida. No segundo, afirmava-se contra o ambiente vigente em determinados sectores da cultura nacional, atirando-lhes sem pejo a arma da ironia mordaz e desarmante, por acreditar que a ironia apaziguava, com o seu sorriso, dissenções e guerras.

Sabia Sérgio que esse seu racionalismo de pendor idealista não tinha o ar de filosofia profunda, intuitiva e bergsoniana, dizia saber que alinhar a sua filosofia própria pelo «labor dos sábios analistas do H_2O» sempre encontrou resistência na maioria dos homens, não tendo condições para se tornar uma moda, mas sabia também que muitas vezes «existir é resistir, é remar duro contra a maré que empurra, estar "em crise" para os homens do nosso tempo».

Esse encontro com o espírito da ciência moderna, que impressionou também a mente de Leonardo Coimbra, como já vimos no capítulo anterior, acompanhou-o sempre. Muitas vezes, em resposta aos seus opositores, e fraquejando porventura perante o sentimento de solidão intelectual, fazia questão de lembrar a estreita amizade que sempre manteve com os «verdadeiros cientistas» de além-fronteiras, os quais o tratavam como um igual e «como se reconhecessem em mim um homem de mentalidade acentuadamente científica». Outras vezes apelava à sua experiência de juventude, quando oficial da Marinha, pela necessidade de aplicação quotidiana de conhecimentos emanados das ciências exactas, apontando, com secreta satisfação, a ignorância científica de tantos dos nossos filósofos, pela trágica separação entre as humanidades e as ciências exactas, na qual via o maior cancro do nosso sistema de ensino. Será neste contexto que teremos de entender a sua concepção da filosofia como «um trabalho de reflexão sobre o espírito e muito especialmente sobre a actividade científica».

Assim, são algo simplistas as análises da sua obra que a dão como redutora. Se o seu racionalismo soa hoje, depois dos debates sobre a pós-modernidade, como dogmático, a sua obra tem de ser lida como um elogio da modernidade, num país que a criticava sem a ter ainda explorado de forma aceitável, era um elogio da

racionalidade cartesiana, afirmado num panorama adverso, que considerava a alma do cartesianismo como a mais brutalmente hostil ao génio íntimo da nossa cultura, num polemismo contrapolar que tantas vezes foi levado a alçar-se aos extremos, pois não são de agora os chamados «erros de Descartes». O que sempre recusou foi o apelo a uma singularidade portuguesa que impedia o diálogo com o racionalismo luminoso que via emanar do espírito da ciência contemporânea.

Acima de tudo impressionou-o a lucidez cartesiana, arredada da nossa cultura desde a segunda metade do século XVIII, respondendo ao argumento segundo o qual «o homem não é a lucidez cartesiana» com a tese de que pelo menos um homem o foi: o homem que se chamou Descartes, para não falar dos de força igual, como ele próprio, por almejar a redenção da humanidade pela nitidez das ideias. Mas impressionou-o também o majestoso sistema de Kant e por isso teve a coragem de o erguer bem alto, num país que, com poucas e mesmo assim muito ténues excepções — como foi o caso de Antero de Quental, o ignorara durante dois séculos.

2. Percursos do idealismo racionalista

A actividade científica de que partiu, como se pode desde já antever, era antipositivista por excelência. A ciência não era um catálogo de leis nem uma colecção de factos, mas sobretudo uma criação do espírito humano no quadro de ideias e conceitos livremente inventados. O essencial era, pois, destacar o papel criador do espírito e o carácter espontaneamente activo do intelecto, chegando Sérgio a entender a inteligência como uma actividade sintética *a priori*. O princípio básico, como disse, «era a ideia da espontaneidade radical do intelecto, do seu poder criador na percepção e na ciência, que poderia definir-se como um neokantismo que rejeitasse os dados da intuição sensível [...], aí aparecendo as célebres formas platónicas, interpretadas como relações que estão no devir imanentes, exemplificadas a primor pelas equações da física e da geometria analítica [...]. Ao que desde então me pareceu, a ciência constituía-se por livres criações do intelecto, dirigidas pelo postulado de um dever ser inteligível (cria-se a solução depois de se ter criado o problema)» (Sérgio, *Ensaios* I, 1980, p. 34).

A parte final do texto é verdadeiramente axial: cria-se a solução depois de se ter criado o problema, e vai ao encontro do que antes dissera ser o génio íntimo da física matemática e da geometria analítica: a tendência a definir o objecto científico pelo resultado da operação matemática.

Quer isto dizer que o objecto científico não existe exteriormente ao sujeito como algo que o cientista «descobre» fora de si, integrando-o posteriormente em

ideias gerais, transformando o mundo científico num cadáver abstracto e pobre. O essencial no conhecimento científico, como na filosofia por que se batia, era a invenção, tecendo uma vasta cadeia de relações cada vez mais densas e por isso cada vez mais objectivas e mais concretas, porque só o todo existe verdadeiramente, só ele exprime o máximo grau de realidade e de verdade. Aí residia afinal a chave de todo o seu humanismo crítico: «Consiste o humanismo crítico dos meus escritos, antes de tudo, na afirmação de que o intelecto é, na ciência, essencialmente activo, tomando a iniciativa da pergunta e a iniciativa da resposta.» (Sérgio, *Ensaios* VII, 1974, p. 190.)

A noção de «facto» é, aliás, bastante esclarecedora acerca dos propósitos que o animaram e a que sempre se manteve fiel. Para Sérgio não há factos com anterioridade à ideia e «a percepção depende muito mais da função estruturante da mente [...] que da natureza dos sentidos que para a percepção concorrem» (Sérgio, 1976, pp. 15-16). A percepção pressupõe sempre uma construção mental e contém já em si uma teoria física, «ao passo que a mais complicada das teorias físicas vem desembocar numa percepção mais elaborada, mais rica, mais coerente que a percepção anterior» (Sérgio, *Ensaios* VII, 1974, p. 187).

Um facto é sempre construído, é uma resposta a um problema e, como tal, é sempre estruturado pela actividade do espírito, sendo nas ideias e pelas ideias que apreendemos um facto, qualquer que ele seja: «Todos os palavreados dos realistas políticos assentam na hipótese de que o nosso intelecto é um simples diafragma em que se projectam as coisas, ou rede inerte para pescar os factos, os quais existiriam tal como os vemos, abstracção feita do nosso espírito: ao passo que ele é, pelo contrário, mais que a ferramenta para fabricar os factos, o próprio acto criador do mundo, tal como existe para as nossas pessoas — já que o espírito dá a Lei das leis. Cria o intelecto os atributos vários: e, amalgamando depois esses atributos, cria com eles o que chamamos cousas. O facto sensível, desde o princípio, é uma espécie de entroncamento de relações actuantes, que o pensar determina cada vez mais, ligando ao conjunto cada vez mais ideias. Não é o abstracto mas sim o concreto que a mente fabrica por operações sucessivas.» (Sérgio, 1985, p. 289.)

A ciência assenta assim num princípio de relação, e o conceito surge por isso como uma relação, pelo que inteleccionar o real significa condensá-lo num tecido de relações. Inteleccionar o particular é determinar as relações que mantém com o todo do qual é parte, vislumbrando, a partir daí, as suas relações com o «Todo-uno». Trata-se, no fundo, de combinar uma ideia com outra, combinar relações com relações, porque o próprio da ciência contemporânea era criar e, ao criar, concretizar cada vez mais.

Daí o seu entendimento da «experiência», pois se a si próprio se rotulava de idealista, também defendeu que dificilmente alguém se poderia considerar mais

experimentalista que ele próprio. Simplesmente, como é de ver, ser experimentalista, neste caso, não acarreta necessariamente o rótulo de materialista ou de positivista, dado que a experiência não é algo distinto das interpretações das ideias, sendo desde o início gerada e estruturada por intervenção destas. A experiência «é a indestramável ligação do Sentir e da Ideia, sempre estruturada por interpretações do intelecto» (Sérgio, *Ensaios* II, 1977, p. 211), ou como escreveu ainda, «tudo em suma é experiencial para mim, na plena consciência da nossa psique adulta, mas tudo igualmente se pode dizer *a priori* (num certo sentido, entenda-se) pois tudo desponta no viver da psique pelo espontâneo actuar da nossa energia psíquica e não por estampagem do chamado "mundo externo" — o qual estimula a psique mas nada imprime nela (nada no mundo é um reflexo de algo)» (Sérgio, *Ensaios* II, 1977, p. 210).

Nesta conformidade, não cabe distinguir sujeito e objecto, pois se não trata já de duas «coisas» que se defrontam, mas de duas faces correlativas do processo da inteligência. Como já vimos, para António Sérgio, um «objecto» era sempre e em qualquer caso um «objecto do pensamento», criado pela actividade pensante, ou melhor, pela actividade cognitiva da razão. Um objecto será assim um «tecido de ideias» no quadro de uma lógica da relação, parte de um todo próximo que por sua vez é parte de um todo mais vasto, pelo que o processo da inteligência vai de ideia em ideia e não de cousa em cousa. Cumpre pois estabelecer que um objecto é fruto de um acto criador da inteligência, não podendo falar-se de um acordo da ideia com a cousa, visto que tal cousa não existe. Não podemos falar igualmente de «representação» da cousa pela ideia, porque o conteúdo da ideia não é representativo. Logo, em vez de falarmos de sujeito e objecto devemos falar antes em «harmonia progressiva de ideias», num processo criador de potencialidades ilimitadas. Eis então como se refere a este processo: «O pensar não relaciona objectos que recebe já dados, objectos absolutos e exteriores a ele, senão que cria os seus próprios objectos ao mesmo tempo que a relação e por meio da relação; ao mesmo tempo que o juízo e por meio do juízo — num movimento que vai, do mesmo passo, do todo para a parte e da parte para o todo, gerando aquela por meio deste e precisando este por meio daquela.» (Sérgio, 1985, p. 293.)

Como é de ver, esta sua concepção implicava importantes transformações ao nível dos conceitos de espaço e tempo. O espaço deixa de ser considerado como uma realidade que contém as coisas, mas uma obra da inteligência, neste caso da sua actividade coordenadora. Do mesmo modo o tempo, que é uma coordenação de movimentos plurais, mas de movimentos que não têm uma existência de facto, mas de entendimento.

Como começara, no entanto, esta epopeia da física, destronando o aristotelismo? Naturalmente com a revolução epistemológica do século XVII, avultando na

sua mente a magistral obra de Descartes, secundado por Espinosa e Malebranche, o que nos conduz igualmente à sua peculiar e fecunda maneira de entender a história da filosofia.

Para além do elogio das ideias claras, simples e distintas que o levou a eleger Descartes como obreiro da verdadeira filosofia, havia no entanto um aspecto fundamental na obra cartesiana que despertava sobremaneira a sua atenção: a separação entre o físico e o psíquico, entre o corpo e a alma, entre a extensão e o pensamento, que interpretava como um desenvolvimento e aprofundamento do platonismo, e como alteração decisiva dos hábitos mentais do senso comum.

Fora esta importante transformação a responsável pelo recuo da tendência para projectar na realidade os modelos da acção própria, hábito característico dos estádios de infância, nomeadamente no caso do simbolismo, que Descartes considerara como resultado da persistência dos hábitos mentais da criança na pessoa adulta, cabendo por isso à filosofia afastar a criança que teima em persistir em cada um de nós. O simbolismo, como caso-limite do conhecimento indirecto, mais não era do que o resultado da resistência em demarcar com clareza o âmbito da matéria e do espírito, sucumbindo na obsessão do sensível.

Assim, reduzir a física a meras relações geométricas é relegar para um plano de menoridade intelectual o «elan» místico, afectivo e emotivo que durante séculos identificara o homem com a natureza, num contexto que, como vemos, se rejeita. Trata-se agora tão-só de identificar nos corpos uma série de relações inteligíveis, permitindo-nos por essa via a explicação do sensível pela pura inteligibilidade das relações.

Foi assim que interpretou a superação da concepção aristotélica e escolástica dos acidentes reais, que sustentava o dogma da eucaristia e que despontara no Portugal do século XVIII em acesa e complicada polémica. De facto, a refutação da existência real dos acidentes (a cor, o odor, o sabor, o peso, etc.) distintos da substância, pela redução da matéria à extensão, era para Sérgio muito mais do que um novo conhecimento, pois representava a aquisição de um novo hábito mental, e, portanto, a conquista de uma nova atitude do espírito, distante dos preconceitos realistas que sempre combateu. Trata-se, como muito cartesianamente dizia, de «deixarmos de ser crianças sob o ponto de vista da inteligência, e de entrarmos numa idade de virilidade mental» (Sérgio, 1937, p. 34).

A tese de que o peso da pedra não está na pedra, devendo antes ser considerado como uma relação entre a pedra e o todo da terra de que faz parte, não é assim apenas uma conquista da ciência, mas uma conquista filosófica de inegável alcance, traduzida no recuo da intuição sensível e do senso comum e na vitória da inteligibilidade relacional, rumo a uma objectividade sempre mais profunda, pois, como já vimos, a verdadeira realidade é por si entendida como a «conexão de

tudo com tudo, numa cadeia infinita de acções recíprocas» (Sérgio, *Ensaios* I, 1980, p. 33).

É interessante notar que o seu cartesianismo não é servil, nem assenta num mero comentário, dado que apenas se interessa pela contribuição de Descartes para este processo, não se inibindo de criticar os resultados e hipóteses de base «ainda» mecanicista, defendidas por Descartes neste ou naquele ramo do conhecimento científico. O essencial era, como fazia questão de dizer, servindo-se da metáfora do relojoeiro, basearmo-nos não no mostrador de qualquer doutrina, sempre sujeita a superações históricas, mas no mecanismo que lhe diz respeito. E quanto a esse, integra-o num «dever-ser-inteligível» que, partindo de Platão, vem até Einstein, passando por Espinosa, Malebranche e Kant, não esquecendo de dizer que nessa leitura não pretendia ser historiador da filosofia, deitando antes os autores no leito precursor do seu próprio sistema.

Foi este dever-ser-inteligível, à luz do qual interpretou o processo que de Platão conduz a Einstein, que o fez entrar em animada polémica com o matemático Bento de Jesus Caraça, que via na pretendida antecipação platónica de todo o desenrolar da ciência a negação das condições históricas de determinação das ideias, acusando Bento Caraça o platonismo de evasão da realidade sensível, refugiando-se num mundo de imutabilidade lógica, lida como expressão aristocrática do desejo de imutabilidade social.

Mais adiante neste volume, no capítulo dedicado à Filosofia da Ciência, veremos os aspectos concretos desta polémica sobre a natureza e o valor da ciência; baste por agora sublinhar que foi esta linha de desenvolvimento do que Sérgio chamava a «cultura autêntica» que lhe permitiu falar em «cartesianismo ideal», vendo-se ele próprio como mais cartesiano que Descartes, mais platónico do que Platão e de um kantismo mais puro que o de Kant.

Tomando agora o caso do filósofo francês, diríamos que há algo no seu sistema que o tempo não desgasta, mas antes integra em sistemas ulteriores mais alargados, mais puros e mais «espiritualizados». Mas, em contrapartida, há também outra dimensão da sua obra que paga tributo ao tempo em que foi escrita, à circunstancialidade em que decorreu a sua vida, recuos porventura intencionais, identificados assim com a noção de um «cartesianismo real».

Esquematicamente falando, cada progresso nesse rumo ideal da história se traduz no aprofundamento do processo de explicação científica consoante o modelo da relacionação matemática e numa derrota do aristotelismo, nomeadamente no que se refere ao modelo biológico projectado por Aristóteles para o plano da física, pois que o conceito de forma substancial, entendido como princípio gerador dos fenómenos, à semelhança da alma como princípio activo dos seres vivos, traduzia uma antropomorfização da realidade para si inaceitável.

O que importava era pensar toda uma «ascética» que liberta progressivamente o espírito do influxo sensível, no caso de Descartes, do influxo retardante do mecanicismo e do figurativo no plano da geometria, para, como diz, «atingir a pureza das relações mentais, numa ginástica do intelecto puro, com o fim de libertar-se da impressão sensível, determinando as formas a que obedece a Físis» (Sérgio, 1937, p. 25).

Como já dissemos, o seu conceito de «forma» é exemplificado a rigor pelas equações da geometria analítica, pois que a afirmação platónica sobre a existência das formas mais não representa para Sérgio do que a defesa da existência de objectos estáveis de pensamento, tramas inteligíveis de relações — as quais, como actos da consciência intelectual do homem, são imutáveis. Nesta conformidade, é a relação matemática que acaba por constituir a forma, de maneira que cada avanço da física matemática representa uma vitória de Platão.

No caso de Descartes, Sérgio acentua a delimitação de duas fases distintas no que concerne à geometria cartesiana. Uma em que Descartes se apoia na intuição sensível, à qual a álgebra prestaria o seu concurso, como uma espécie de andaime que sustém a edificação de uma geometria ainda figurativa, outra a da teoria das equações, expressa no seu tratado de *Geometria*.

Vale a pena seguir a interpretação de Sérgio, pois ela permite-nos compreender, por sua vez, o seu próprio pensamento. Assim, segundo esclarece, o momento decisivo, aquele em que a questão verdadeiramente se decide e põe à prova, reside na afirmação cartesiana de que tudo o que cai no âmbito de consideração dos geómetras se reduz a um mesmo género de problemas, qual seja o de procurar o valor das raízes de uma equação.

Quer isto dizer que a álgebra já não é vista como a tradução mais cómoda e simples de um texto originariamente não algébrico e escrito em linguagem figurativa, passando agora a constituir o próprio texto original, «a fábrica de onde a geometria sai», reduzindo-se então todos os problemas geométricos a equações algébricas. As propriedades das curvas, das secções cónicas, etc., passarão a ser deduzidas das equações algébricas, dependendo então a geometria das potencialidades ilimitadas do espírito. É este o significado mais preciso da frase de António Sérgio que no início citámos, segundo o qual o génio íntimo da nova ciência era o de definir o objecto científico pelo resultado da operação matemática, processo que pretende alargar à filosofia propriamente dita e, fundamentalmente, à constituição do sujeito pensante.

Simplesmente, para ser mais cartesiano que Descartes, como Sérgio a si próprio se considerava, importava ainda progredir, pois que o sistema cartesiano apontava num sentido que Descartes não foi capaz de concluir: a redução da extensão sensível a um puro tecido de relações mentais, devendo assim o espaço, que Descartes identificou com a matéria, ser entendido como uno e indivisível, passando

da extensão sensível à extensão inteligível, e não admitindo portanto a divisibilidade da extensão.

Processo sem dúvida difícil pelo risco que acarretava de ser interpretado como divinização da extensão, mas que foi habilmente prosseguido por Espinosa e Malebranche, na constituição da «metafísica do cartesianismo ideal», subindo assim a alma humana mais um degrau a caminho do idealismo vincado que perfilhou, um novo degrau em que se rejeita a tese da divisibilidade da matéria aceite por Descartes, bem como a separação entre a matéria e o espaço ideal postulada cuidadosamente por Malebranche.

A mesma superação construtiva, distante de uma perspectiva historicista que o fez entrar em confronto com Jaime Cortesão, será por si aplicada também em relação a Kant. De facto, pelo que vimos dizendo, não será difícil entender que o que o seduziu em Kant foi a afirmação do papel activo da razão, a tese de que são as categorias que tornam possível a experiência, a ideia de que é a razão que obriga a natureza a responder às questões por ela formuladas, não se deixando conduzir num plano de passividade empírica, a tese de que são os princípios da razão que dão aos fenómenos a autoridade concordante das leis científicas.

Mas não bebeu Kant por inteiro, leu-o, assimilou, aceitou umas teses e rejeitou outras, aproveitou as peças necessárias para a construção do seu sistema e identificou tendências que julgava culminarem na afirmação plena do seu racionalismo. O seu método de composição dinâmica tinha de superar a ideia de uma Estética transcendental anterior à Analítica, por ser exactamente inversa a ordem preconizada por António Sérgio, nem tão-pouco podia contemporizar com um código definitivo de categorias. Para o nosso ensaísta, que chegara depois de progressos decisivos no campo da física, que Kant obviamente não conheceu, «a todo o poder constituinte compete a faculdade de modificar as constituições que decreta, sem se escravizar a nenhuma delas» (Sérgio, *Ensaios* VII, 1974, p. 190), pelo que não seria legítimo aceitar como definitivas as categorias ditadas pela lógica aristotélica, pela geometria de Euclides ou pela física de Newton. O essencial era sempre e em qualquer caso não limitar o poder criador do intelecto na sua fecundidade infinda.

Este tipo de interpretação dá-nos a chave da atitude de António Sérgio perante a história da filosofia, na sua relação com a sua filosofia própria, permitindo-nos esclarecer de forma mais clara e fácil as teses que defendeu: «Conceberemos o ser como idêntico à ideia, integraremos o finito na infinidade divina, e poremos Deus acessível ao homem, desde que o homem consiga elevar-se, pelo saber verdadeiro, da consciência sensível, para a consciência formal, des-subjectivada, científica.» (Sérgio, 1937, p. 53.)

Nesta sua afirmação, destaca-se, como consequência do processo de afirmação da cultura autêntica, a transformação interior do homem, a sua afirmação como ser

civilizado, ou seja, como ser que, ao reconhecer a soberania da razão, vai adquirindo, no mesmo processo, o senso dos valores. É no fundo a antiga ideia platónica de que a alma se transforma pela ciência que adquire. A alma modifica-se com as suas ideias, não é um «objecto-cousa» a que estão suspensas as ideias e, assim, a posse de uma ideia significa não só uma modificação da alma, mas também o procedimento de acordo com essa ideia, pelo que, como sempre dizia, justificando o seu incansável apostolado em prol da transformação da sociedade, os que não actuam de acordo com as suas ideias não as possuem verdadeiramente, no sentido profundo do termo — o que, no entanto, era frequentíssimo.

Veríamos assim o homem, pela via desta nova ascese, alçar a sua consciência individual ao degrau mais alto de uma vasta consciência intelectual e, por isso, unitiva, «órgão de uma humanidade espiritual e fraterna, já não dividida em antagonismos de classe», almejando a redenção da humanidade pela nitidez das ideias.

Portanto, não era apenas de filosofia da ciência que se tratava. Tratava-se fundamentalmente de uma filosofia com profundas consequências humanas e sociais, regendo o comportamento e a acção da pessoa humana na sociedade em que se integra. Daí uma doutrina cooperativista ao nível da economia. Daí uma doutrina democrática ao nível da organização política da sociedade. Daí uma filosofia da educação e uma concepção da pedagogia que encara a criança e o jovem como seres activos e criadores. Daí finalmente uma teoria da cultura e uma teoria da história que o lançaria em polémicas célebres sobre os rumos de Portugal no contexto da reforma da mentalidade portuguesa e da educação lusitana, apresentando-se como cavaleiro da espada de pau, apostado em purificar e espiritualizar, naquele sentido de concretização e objectivação autênticas, todos os domínios da nossa vida cívica.

3. A reforma da mentalidade e o problema da cultura: a vertente ética do ensaísmo sergiano

Podemos desde já compreender que, para o nosso polemista, a principal raiz do que chamava a incultura residia no domínio asfixiante da percepção externa, no pensar sob a «tirania» da percepção das cousas, em suma, em ser «realista», não só quanto ao mundo externo, mas sobretudo quanto aos problemas da consciência humana, com destaque para os da moral e da educação [1].

[1] A filosofia da educação em Sérgio é abordada mais minuciosamente na Quinta parte, Capítulo Dois do tomo 2 deste volume.

A cultura para Sérgio é a «civilização interior», guardando o termo «civilização» sem adjectivação, para designar o conjunto de processos do viver comum que radicam na cultura, como sejam as instituições, a legislação, a técnica e os vários instrumentos do viver económico.

Mas ser culto significa ao mesmo tempo ser bom, porque o bem mais não é do que «a bondade intrínseca dos estados mentais» (Sérgio, *Ensaios* I, 1980, p. 33), confluindo estes dois aspectos, no fundo idênticos, naquilo a que chamava a posse do «senso da espiritualidade», não se identificando aqui a espiritualidade com o sentido histórico do termo, mas sim com uma vertente essencialmente racional, o que implicava, para si, a noção esclarecida de que as coisas exteriores nada valem em si, a não ser como meios ou instrumentos das grandes construções do espírito humano. Vale por isso a pena lermos as suas palavras: «Ser-se capaz do dom da espiritualidade é sê-lo da atitude da inteligência pura, é sermos susceptíveis de libertar a alma das nossas limitações individuais, das que derivam das circunstâncias em que nós vivemos — dos nossos desejos ou das nossas paixões, dos nossos interesses ou dos da nossa classe, do nosso mister ou da nossa pátria, de toda a particularidade e de toda a exclusão —, para tomarmos uma atitude objectiva e crítica, e para assim nos erguermos pela consideração do Todo — e da unidade do Todo — ao ponto de vista universal. Sermos cultos, em resumo, é sermos capazes de encontrar o bem na pura espiritualidade do ser pensante.» (Sérgio, *Ensaios* I, 1980, p. 33.)

Há nestas palavras um eticismo muito vincado, que o leva a considerar que tanto a moral como o saber são produtos da actividade humana orientada pela razão, naquele sentido em que esta selecciona, entre vários procedimentos, aquele que permite realizar uma mais vasta e profunda unidade, superando o egoísmo parcelarista, fonte de todo o mal. E se era este o critério da razão prática, já vimos que o era também da razão teórica, ou seja, da razão científica, buscando ambas, num único e mesmo processo, a unidade e a dessubjectivação do pensamento.

No fundo, a ideia moral emana da natureza própria da consciência humana, que tinha essencialmente como actividade unificante e, por isso, objectivista, expressa na formulação de um «dever-ser»: «Ao examinar a consciência encontro nela irredutivelmente a formulação de um dever-ser [...]; encontro a afirmação de certos valores, ligados à busca da Unidade, à propensão para o universal. Sinto-me em suma um ser de Razão, tendendo à objectividade e ao amor do próximo.» (Sérgio, *Ensaios* VII, 1974, p. 156.) Estamos perante uma razão altruísta que constitui afinal a manifestação do universal no indivíduo, logo, é a manifestação daquilo que no indivíduo não é individual, embora se manifeste no individual, sendo essa a lei imanente do humanismo crítico de António Sérgio, unindo todos os homens, de

Lisboa a Pequim, como dizia, mediante uma lei que começa na consciência e na consciência fica, num sonho universalista com o qual se sentia bem.

É perante este panorama que se poderá falar do «barbarismo», expresso tanto numa deficiência ao nível da razão teórica como da razão prática. Bárbaros serão todos os que não clarificam as ideias e que não põem coerência no espírito, caminhando de par a incultura e a imoralidade.

Por isso, o problema fundamental de Portugal era antes de mais um problema de cultura, radicava, retomando a metáfora do relojoeiro, no funcionamento interno do relógio, plano que traduziu pelo conceito de mentalidade. Por isso, éramos bárbaros!

Para compreender verdadeiramente António Sérgio, temos de ter sempre presente que, para ele, só o todo exprime o máximo grau de realidade e de verdade e que o processo de apuramento do espírito e de refinamento civilizacional se traduz num caminho da multiplicidade para a unidade. O seu pensamento é essencialmente progressivo e universalizante. Não perfilha uma concepção da sociedade e da história que valorize a tradição e a diversidade das culturas, à maneira do romantismo. A sua motivação é essencialmente a do progresso, a da novidade, da transformação. Não era verdade — pergunta Sérgio — que os valores do cristianismo foram profundamente revolucionários no tempo em que começaram a afirmar-se? E não poderíamos suspeitar — pergunta ainda — que se S. Tomás ressuscitasse hoje seria tudo menos tomista?

Há nesta sua mente de homem moderno uma determinada ideia de Europa como pátria da modernidade e do progresso, surgindo a cultura europeia como sucessivas negações da tradição, e todas as épocas da sua cultura como épocas de transição, uma luta entre as ideias revolucionárias dos homens de hoje e as ideias que foram revolucionárias para os nossos avós. Era esse o cerne da cultura europeia, pelo que ser europeu é ser inovador e progressivo, e era dessa Europa que desgraçadamente nos fôramos afastando desde o fatal século de Seiscentos, pelo domínio de uma escolástica que o futuro não viria a seleccionar, por uma errada política colonial, que privilegiava a «ocupação», por uma mentalidade distanciada do espírito de inovação científica, refugiada num conceito de humanidades que se tem como um assunto e não como uma atitude do espírito, comum a todas as áreas do saber. Ensimesmados num ressentimento trágico, sublimado por uma imaginada grandeza quinto-imperialista, alimentando a nossa apatia ressentida na lenda paralisante do sebastianismo, uma espécie de recurso dos incapazes que só agrava a impotência dos que se não mostram aptos para o *self-government*... assim estávamos nós, na urgência de uma correcção dos nossos erros de via, urgência à qual foi buscar sempre a extraordinária energia com que desenvolveu o seu apostolado cívico. Por isso, na base de toda a sua acção sempre esteve uma ideia

generosa e essencialmente solidária, que não se coadunava com as teses românticas do génio da raça, do espírito do povo, ou das intraduzíveis peculiaridades culturais, que animavam a cruzada dos saudosistas.

Nesta conformidade, não havia, para Sérgio, culturas nacionais no sentido pleno do conceito de Cultura, a qual é universal por excelência. Será porventura lícito falar de uma «cultura portuguesa» num sentido basicamente etnográfico, «estático e sedimentado», mas não no sentido «espiritual ou universal», pois que, nesta última acepção, a cultura designa «o processo dinâmico de afinar o intelecto e a sensibilidade, de apurar o senso crítico, de intensificar a faculdade de bem ajuizar sobre as obras de arte, de literatura, de ciência, de requintar a urbanidade para com o próximo» (Sérgio, *Ensaios* VII, 1974, p. 111).

Assim, nenhum título estaria mais nos antípodas do pensamento sergiano do que a *Arte de Ser Português*, de Teixeira de Pascoaes, seu companheiro nos primeiros tempos da *Águia*, mas de quem rapidamente se viria a separar. Defender uma arte de ser português equivaleria a entender a mente de cada português como uma «cousa» rígida, sempre idêntica a si própria, e não como uma actividade em transformação contínua. Voltamos à crítica que dirigira a Kant: a todo o poder constituinte compete a faculdade de modificar as constituições que decreta, sem se escravizar em nenhuma delas, pelo que não é legítimo inculcarem-nos uma forma definitiva de ser, agarrando os vivos aos mortos, a pretexto do valor de uma tradição intraduzível, unitária e indiscutível ([1]).

Quem não é capaz de constante superação, de permanente inovação, tende a cousificar-se num plano de sedentariedade que é o inverso do processo cultural, pelo que urgia inculcar às novas gerações o sentimento de superação de nós próprios, subindo «ao nível do espírito, do dessubjectivado, do racional, do absoluto».

Peça não menos decisiva e esclarecedora deste seu percurso intelectual é o prefácio que escreveu ao livro de Gilberto Freire, *O Mundo que o Português Criou*, que compilava uma série de conferências feitas pelo sociólogo brasileiro em Londres. Gilberto Freire foi o criador da tese do luso-tropicalismo, que, muito na linha de Jaime Cortesão, constituía um elogio da colonização portuguesa na América do Sul. Cortesão considerara o franciscanismo como «a mística dos Descobrimentos», pelo seu carácter nómada, fraterno, aberto ao mundo e ao outro. Gilberto Freire via nessa capacidade relacionadora dos Portugueses a raiz da miscigenação, e encarava-a como uma das maiores vitórias do humano sobre o estritamente económico, remetendo-a para uma capacidade intrínseca dos Portugueses, para uma maneira de ser *sui generis* que individualizaria a nossa cultura perante as demais, nomeadamente a castelhana.

([1]) Importa sublinhar que Pascoaes imprimiu uma vertente dinâmica à sua noção de identidade, que Sérgio não apreende nesta sua crítica.

Curioso é que, tendo Gilberto Freire solicitado a António Sérgio a elaboração do prefácio do seu livro, o prefaciador se tenha voltado contra — criticamente falando — o autor, rejeitando liminarmente as suas teses, sobretudo a da existência de um modo de ser português, preferindo remeter a sua análise para o impulso dinamizador das motivações económicas.

Ao invés, poder-se-ia falar de um modo de ser, mas no sentido negativo, expresso num conjunto de debilidades culturais que importava conhecer para corrigir. Assim, traçando um diagnóstico dos nossos males, escreveu: «Sei (ou julgo sabê-lo) como se barbarizou esta nação, e que haveria a fazer para a civilizar; e repito que a reforma de maior importância — condição preliminar de todas as outras — é sempre a reforma da mentalidade, que nos leve ao amor do racionalismo crítico, da objectividade científica, da clareza do espírito; e que a mais necessária de todas as disciplinas para chegarmos à ordem que devemos querer, não é a disciplina que provém da espada, do autoritarismo, da ditadura sistemática, da realeza miguelista ou da polícia: mas a ordem, a honestidade e a disciplina intelectuais.» (Sérgio, *Ensaios* VII, 1974, p. 164.) Nesse sentido, o remédio residia na transformação da «horda de bacharéis» numa «elite de criadores», atacando o conjunto dos nossos vícios-tipo, como fossem a propensão para o adormecimento da psique, a tendência para o devaneio, para o pensar quase sempre anárquico e para o gosto quase exclusivo da retórica, aos quais opunha a capacidade de atenção e concentração, a potência do esforço meditado, a aplicação centrípeta da vontade, o culto da lucidez e, no fundo, «o idealismo com senso do real».

O principal problema de Portugal não era assim uma questão de simples atraso, mas sobretudo de erro de via, porque o atraso significaria uma posição retardada na linha que definia o rumo certo, ao passo que o erro de via traduzia uma opção errada.

É neste contexto que devemos entender a simpatia que dedicou aos «estrangeirados» do século XVIII. Sérgio foi, juntamente com Hernâni Cidade, dos autores que mais contribuiu para fixar entre nós o conceito de «estrangeirado», que até então tinha uma conotação negativa. Os estrangeirados, fossem eles Verney, Ribeiro Sanches, Jacob de Castro Sarmento, eram os que tinham levantado a sua voz denunciando o erro de via pela qual íamos caminhando, eram a encarnação do espírito europeu, do espírito da inovação, da superação de um tradicionalismo estático, do elogio das ciências naturais e exactas, contra os vícios de uma cultura quase exclusivamente literária, comprazida com os ornatos e deleites da retórica, mas de uma retórica expurgada dos seus antigos atributos inventivos e judicativos.

Já vimos que para Sérgio o humanismo não é um assunto mas uma atitude, e por isso pôde elogiar o humanismo iluminista dos nossos estrangeirados, analisados não «historicamente», como mera expressão de uma época, mas sim sob o

ponto de vista dos valores absolutos, eternos e universais da Cultura, «manifestação da Unidade da consciência humana». Pode pois falar-se de um «neo-iluminismo cultural» de António Sérgio, por isso que os escritores do nosso iluminismo, sobretudo Luís António Verney, tinham logrado superar o nível do acontecer histórico, devendo ser estudados não subjugados ao tempo, nem presos ao espaço. Acima de tudo, revia-se neles, por constituírem, a seu ver, o modelo do apóstolo cívico que intervém no viver político sem nunca sacrificar às conveniências da acção os mais altos princípios do verdadeiro e puro humanismo. Quando se referia a Verney como o exemplo acabado do «evangelismo total» era também ou sobretudo a si próprio que se referia: «intervindo sempre, não traindo nunca».

O remédio era por isso importar o mais possível, animado que estava por esse ideal da cultura europeia, não de uma Europa das pátrias e das nações, mas da Europa como espelho dos valores universais perante a qual nos víamos em situação de asfixiante menoridade: «É que as nações, com efeito, não passam de produtos de raiz histórica, e a busca da unidade nacional da crença não excede os limites do meramente histórico» (Sérgio, *Ensaios* VII, 1974, p. 81), ao passo que os valores da cultura são pensados como não relativos às circunstâncias do tempo e da história.

De facto, as nações eram por si encaradas como factor de limitação, desde que entendidas no sentido de Pascoaes, ao passo que o que verdadeiramente existe «é a Humanidade e o papel de cada nação na história da Humanidade». No fundo, Sérgio estava a ser coerente com a sua teoria do conhecimento e com o privilégio que sempre atribuiu ao conhecimento-relação, com desprezo pelo conhecimento--classificação.

António Sérgio não preconizou a extinção das nações, muito menos a extinção de Portugal numa aventura iberista como chegou a suceder com Antero de Quental, mas quando pensava em nação projectava-a numa relação com as demais, encarava-a como parte de um todo próximo, que por sua vez era parte do Todo--Uno que se chamava Humanidade. Por isso, o romantismo de certos pensadores portugueses, ensimesmados no génio da raça, representava um retrocesso no que considerava ser o caminho da cultura autêntica, lido muito sugestivamente como uma queda da sintaxe para a palavra, ou seja, da relação entre estruturas lógicas universais, fundamento de todas as línguas, como postulam as gramáticas cartesianas dos séculos XVII e XVIII, para o meramente «sensível», perdendo-nos num «sentimentalismo anárquico, dado ao desdém pelas disciplinas que conduzem ao exacto bem como à soberania (da universalidade, da objectividade e) da unidade em qualquer obra do espírito» (Sérgio, *Ensaios* I, 1980, p. 72).

Não se pense, porém, que esta primazia do universal e da unidade se resolvesse, do ponto de vista ético-político, numa diluição do indivíduo, num cântico

hegeliano da supremacia do Estado, sobrepondo-se aos direitos individuais, ou na vertente marxista de um socialismo de Estado. Não existe para o autor qualquer legitimidade em passar por cima das normas e dos obstáculos individuais por ser o respeito por esses obstáculos que define verdadeiramente o ser moral. É no indivíduo, em cada indivíduo, que a unidade da consciência se manifesta e o bem geral nunca pode alcançar-se a partir do mal de cada um, ou de alguns.

Por isso mesmo invocou muitas vezes o valor do personalismo cristão e soube interpretar superiormente a questão do mal. Deus, para Sérgio, poderia ter evitado o mal, poderia ter criado o homem de tal modo que este não pecasse; não o evitou, porém, porque quis respeitar o nosso livre arbítrio, enunciou a lei mas obrigou-se a respeitar a liberdade de cada um como condição da responsabilidade e do mérito individuais, sendo o respeito pelos obstáculos individuais que define afinal o nosso ser moral.

4. A teoria da história

Há em António Sérgio um conjunto de posições suficientemente explícitas que nos permitem delinear a sua posição perante o conhecimento histórico, como decorre das últimas passagens do ponto anterior.

A atitude do autor perante a história não foi sempre idêntica, tendo passado por duas fases distintas, sem contudo prejudicarem o que sempre considerou essencial nesta área do pensamento.

A primeira fase, anterior a 1915, é a das polémicas com Jaime Cortesão, caracterizada como de puro desinteresse pelas questões do passado. A obsessão pelo passado era, aliás, uma das nossas doenças, a que opunha o seu objectivo presentista e reformador à luz de um conceito intemporal de razão.

A segunda fase expressa-se num reconhecimento da necessidade da história, mas encarada à luz de um tribunal, num contexto essencialmente pragmático, atenuado embora no período final da sua obra.

Por sua vez, podemos ainda notar, como escreveu A. de Oliveira Marques (Marques, 1969, p. 305), dentro desta segunda fase, dois períodos distintos. O primeiro estendendo-se de 1915 a 1926. O segundo de 1941 a 1945.

O primeiro período (1915-26) é o mais fecundo em extensão, mas também o mais exaltado e ousado em polémicas e hipóteses, como foi o caso de «O reino cadaveroso...» e de «Interpretação não romântica do sebastianismo». No segundo, inicia-se uma fase de maior serenidade, passadas que foram algumas das maiores polémicas em que se viu envolvido, lançando-se ao projecto de uma História de Portugal, da qual acabaria por sair apenas uma amostra inicial.

Na sua fase anti-histórica, anterior a 1915, identificará o historicismo com o defuntismo, as manifestações históricas nacionais pouco tinham a ver com a sua proposta de uma educação científica e de uma mentalidade matemático-experimentalista. Tratava-se, muito cartesianamente, aliás, de superar depressa os vícios da infância, conservando dessa idade tão-só e apenas a capacidade de nos deslumbrarmos.

Corria o ano de 1913 quando António Sérgio se travou de razões sobre este assunto com Jaime Cortesão, que defendia vincadamente a dialéctica criadora do passado, bem como a existência de uma tradição histórica nacional que, ao invés de nos humilhar, nos dignificava, devendo por isso ser bem conhecida e valorizada. Para Cortesão, a história era uma parte integrante da Cultura, ao passo que, para António Sérgio, a Cultura superava a história, no sentido restrito em que a entendia, ou seja, como subjugação ao tempo e ao espaço.

Mas a sua posição evoluirá para um estudo do passado que procurará essencialmante afirmar o futuro, definir a acção das nossas elites esclarecidas ao longo da história, filtrando o que nelas haveria de universal e absoluto, contrapondo-as aos períodos de decadência e crise, tomados como exemplos do que não deveria ser seguido nem continuado. Um dos textos em que de maneira mais expressiva dá nota desta sua atitude é o ensaio significativamente intitulado *Espectros*, onde escreve: «É tomados do anseio do que está por vir que iremos observar o que já se passou», rematando mais adiante que «a história só é viva quando os sucessos são vistos em relação ao que veio depois, e ordenados, por conseguinte, numa série processual, como agentes de transformação e factores de desenvolvimento da consciência da humanidade. Só são históricos, portanto, os factos que tiveram efeito no espírito sobrevindo, e a sua historicidade é proporcional à sua função humanizadora, à sua energia de progressão, à sua capacidade de servir de degrau à ascensão futura da humanidade» (Sérgio, *Ensaios I*, 1980, p. 172).

O próprio título do ensaio em causa traduz uma revolta activa contra a «tirania dos fantasmas», sendo que o que nos faltava em energia de progressão, sobrava-nos em ensimesmamento e em fixação no passado, sem compreendermos, dizia, que uma acção seria tanto mais histórica quanto mais cooperasse para tornar obsoletas as ideias, as personagens e os sentimentos dominantes na sua época, quanto maior quantidade de futuro transportasse em si.

Já no Prefácio à primeira edição do primeiro volume dos *Ensaios* volta a sublinhar a intencionalidade inerente ao seu modo de interpretar o passado, esclarecendo os leitores de que nas suas análises históricas não lhe interessavam tanto as intenções de um autor, ou o valor intrínseco de uma obra, considerada isoladamente e em si própria, mas sobretudo «o contorno social (contemporâneo e futuro)» de uma obra e de uma personalidade, captando o modo como contri-

buiu para a dignificação cultural dos seus concidadãos, o pensamento que suscitou nos demais.

Assim como não existe um facto como tal, tão-pouco existe o passado como tal, independente das nossas elaborações, das nossas aspirações de liberdade e de justiça, dos nossos anseios, enfim, do nosso modelo de racionalidade. Nem todo o passado é histórico, do mesmo modo que as águas passadas não moviam moinhos. Já o mesmo não se poderia dizer acerca da atitude do presente perante as águas que passaram, pois o que influi no presente, projectando ou limitando o nosso futuro, é o modo como interpretamos esse passado num sentido ora acertado, porque conforme as exigências da razão, ora errado, porque distante daquela que se elegia como a linha do progresso. Não era por isso indiferente para o nosso futuro que nos considerássemos uma raça de sebastianistas, pois isso mataria em nós a necessária energia de progressão e o dinamismo da cultura; não era indiferente para o nosso futuro que nos considerássemos um povo de saudosistas, porque isso nos afastaria da disciplina mental e da nitidez das ideias; não era indiferente para o nosso futuro que acreditássemos que os nossos avós lançaram o seu povo em aventuras de risco por simples torneio de cavalaria, porque isso nos faria perder de vista o dinamismo essencial dos factores económicos, não como um fim, mas como um meio de progressão e de aperfeiçoamento das sociedades.

Daqui passamos ao que Eduardo Lourenço considerou justamente como a essência do Sergismo, a saber, «a promoção do dever-ser a ser, da forma a realidade» (Lourenço, 1982, p. 187). Passava-se com Sérgio o mesmo que com Oliveira Martins, cujas obras não eram propriamente obras de história, mas sim grandes construções em que os feitos do passado servem tão-só de letras com que vai escrevendo o seu pensamento. Foi também o que sucedeu com os vários ensaios históricos de Sérgio escritos após 1915, mantendo-se esta sua filosofia da história praticamente intacta até à fase de maior serenidade intelectual, a despeito das várias fases a que no início deste ponto nos referimos.

Na realidade, nas «Divagações Proemiais» da sua *Introdução Geográfica-Sociológica à História de Portugal*, reforça mais uma vez a sua tese nuclear de que só lhe importa considerar o passado e o viver de outrora «à luz do político progressivo», e daí que o essencial seja o «pelejarmos contra os espectros da história em nome de um ideal superior de Justiça, opondo o ser que a mesma história nos revela ao dever-ser ditado pelas afirmações intrínsecas, pelas normas internas do nosso ser consciente: pois a série de casos que nos conta a história não criaram a tese do progredir humano, a crença de que havemos de caminhar de facto no sentido da liberdade e da igualdade justa (ideias que se originaram na espontaneidade do espírito e que já foram expressas desde há muitos séculos pelos heróis do pensamento e da acção moral): criaram apenas as circunstâncias favoráveis à difusão de

tal crença, ao anseio eficaz de a aplicar à vida, à própria possibilidade de a meter por obra, por uma harmonia final entre a História e o Espírito, entre o Dever-Ser e o Mundo» (Sérgio, 1976, p. 20).

Mais uma vez e em coerência com o seu pensamento, são imperativos de ordem racional e ética que comandam a sua hermenêutica do passado, é o primado do dever-ser, pois que a ideia de progresso, a aspiração à igualdade e à justiça são criações do intelecto que se impõem à entropia dos acontecimentos, que deles não dependem em absoluto ou exclusivamente, e no-los revelam processualmente ordenados, de acordo com um critério por nós criado.

5. As polémicas sobre o passado nacional: a questão do Seiscentismo

Entre as várias imagens e quadros que nos traçou do nosso passado, a que emerge com mais intensa dramaticidade e energia, pela sua radical negatividade, é a do chamado Seiscentismo, que alimentava, desde os panfletos pombalinos, a tese da decadência de Portugal. Mas a polémica em que se envolveu sobre o Seiscentismo, nomeadamente com António Sardinha, ganha em ser vista no contexto mais global das suas polémicas bem como do conjunto de hipóteses que avançou para explicação de alguns dos principais sucessos da nossa gesta histórica.

Sobre a polémica com os sebastianistas e saudosistas já escrevemos o suficiente para se compreender que emerge da sua atitude racionalista, distante dos anti-intelectualistas portugueses, convicto como estava de que o intelecto não tinha por timbre a submissão ao espacial e ao sensível. Negando o papel privilegiado da intuição, procurou afirmar o valor da «tecnicidade» crescente do raciocínio num campo marcadamente intelectualista. Compreende-se pois que a sua posição perante Pascoaes não pudesse ser diferente daquela que na verdade foi.

Daí também a sua posição sobre o sebastianismo, que em caso algum se poderia apresentar como um produto rácico, como um mistério vedado à razão, a manifestação de um qualquer génio íntimo mais ou menos misterioso que se exprimisse poeticamente. Tratava-se, antes de mais, de um fenómeno social e intelectual, sendo as suas causas delimitáveis com clareza: a introdução e a influência do messianismo hebraico bem como a ideia do Encoberto, cuja origem se situava não em Portugal mas em Espanha, nomeadamente em Santo Isidoro de Sevilha; a educação profética dos eclesiásticos, nomeadamente o bandarrismo e a educação jesuítica, instruindo a plebe no profetismo do sapateiro de Trancoso para a levantar contra os Filipes; em terceiro lugar, uma série de acontecimentos históricos supervenientes, entre os quais destaca as invasões francesas.

Nesta conformidade, considerava que o sebastianismo alimentava-se da ausência do racionalismo metódico e da clareza mental, explodindo sempre e de cada vez que se reunissem circunstâncias desfavoráveis ao orgulho pátrio, não possuindo pois uma origem rácica. O sebastianismo, independentemente do nome com que seja nomeado, era de «qualquer grei quando se sente incapaz», constituindo-se numa «transmudação» para a fantasia do que não se consegue realizar no plano prático.

No que se refere às suas teses sobre a formação de Portugal, são também eivadas da irresistível tendência para reduzir o ser ao dever-ser, à luz de uma energia intelectual de progressão, filiando o nascimento do nosso país na «revolução burguesa» do século XI e no papel do tráfego internacional ao longo da costa portuguesa, por ser a burguesia a classe na altura portadora do futuro, assim explicando também a dimensão marítima da expansão, que nada tinha a ver com impulsos célticos de ir além da finisterra pela sedução do mistério da bruma, nem com aventuras alimentadas pelo ideal de cavalaria medieval.

Burguesa fora também a revolução de 1383-85, como burguês fora Álvaro Pais. Na mesma linha, procura interpretar a conquista de Ceuta, na qual vê um bem montado plano prévio sustentado por motivações económicas, nomeadamente as que se referiam ao abastecimento de trigo.

As suas hipóteses célebres sobre as «duas políticas nacionais» participam do mesmo quadro de interpretação. Desta feita, inspirara-se nas teses de Duarte Ribeiro de Macedo e de Luís Mendes de Vasconcelos, cujas antologias de textos editou e prefaciou em 1924. Tudo passava pela busca de um compromisso e de um equilíbrio entre uma política de fixação e outra de circulação, entre uma política de circulação e uma política de produção: fixação das gentes e da riqueza pelo emprego dos homens, sem sacrifício da política de produção às puras empresas de comércio.

Eis-nos assim chegados ao Seiscentismo. De facto, atendendo à intencionalidade própria da sua hermenêutica histórica, a imagem que nos deu do passado é uma via privilegiada de acesso ao seu sistema de pensamento, pelo que não nos interessa aqui analisar a consistência histórica das suas hipóteses, mas traduzi-las em sistema de conhecimento.

Assim, ao predomínio de uma educação guerreira que tinha obliterado o desenvolvimento de uma burguesia rica e afanosa no seio da actividade expansionista do século XVI, veio juntar-se a inquisição e a acção da Companhia de Jesus, transformando um país já de si doente na «ilha da purificação». Note-se, no entanto, que fez questão de se distanciar da historiografia a que chamava «jacobina», filha da França romântica, que via na acção dos Jesuítas a causa praticamente exclusiva da decadência do país, afirmando sem pejo que um jesuíta, pelo simples facto de o ser, não projectava a sombra de um canalha exímio.

O problema não estava na Companhia de Jesus nem na religião católica: «fui dos primeiros, como se sabe, a opor diques aos exageros da historiografia jacobina [...] e à ideia a meu ver insustentável de imputar as misérias todas ao jesuíta e só a ele. Esse sistema é infantil [...]. A minha ideia resume-se assim: se fomos dominados pelo jesuíta, é que nos achámos predispostos a sofrer a dominação. Quem é paraguaio, paraguaio era» (Sérgio, 1926, p. 29).

Parte importante da sua cruzada cívica em prol da reforma da cultura e da mentalidade portuguesas na época que foi a sua explicar-se-ia, assim, não só mas também, pelo dramatismo com que separou a luz das trevas na história pátria, no sentido em que todo o seu combate é visto como um embate contra o obscurantismo que nos dominava, mas que se forjara num passado não muito distante: «Há uma corte de inovadores no século XVI em Portugal que cresce dentro da nossa cultura [...]; há uma plêiade de renovadores no século XVIII português, formada fora da pátria, porque se quebra o nosso impulso de criação intelectual. E entre as duas há a Pausa. Não se cria; comenta-se. Abandona-se o saber científico; perde-se a ideia de investigação. É este o facto dominante.» (Sérgio, 1926, p. 27.)

O mesmo drama de alternativa servira-lhe já para opor o brilho do Renascimento à Idade Média, surgindo-lhe o nosso renascimento, tal como nos textos históricos do pombalismo, como uma época de brilho magnífico, analisado na sua vertente exclusivamente naturalista e experimentalista. Tal como se pretendia no seu tempo, fora essa a época em que os nossos homens cultos mais se abriram à Europa, sendo mestres venerados e discípulos entusiastas nas melhores universidades europeias; era a época da política de bolseiros da coroa sustentada por D. João III, em que tantos dos nossos foram para Roma, para Bordéus, para Paris e para Lovaina; era também a época dos experimentadores como D. João de Castro, que nos abriam as portas da modernidade. Tínhamos superado as limitações das nossas fronteiras culturais, que assim se iam diluindo progressivamente, num processo bruscamente interrompido, e grandes seríamos se tivéssemos prosseguido nesse rumo.

Assim não sucedeu, porém. A árvore humanista secou e o espírito naturalista e experimentalista de Quinhentos morreu no dealbar do século XVII. Separámo-nos da Europa com a mesma força com que antes a ela estivéramos ligados, nascendo aí a consciência que tanto o atormentava a ele e aos homens da Geração de 70 de uma orfandade europeia.

Nasceu nesse divórcio com o «espírito europeu» o nosso erro de via, pelo regresso ao dogma e à autoridade, que via consubstanciada na actividade intelectual orientada para o comentário de Aristóteles, interpretando o comentário como expressão de falta de independência intelectual, o que prejudicou gravemente, até aos dias de hoje, a justa apreciação do valor filosófico dos Conimbricenses. Então, enquanto na outra Europa florescia a física e se aprumavam as matemáticas, «o

século XVII aqui é peripatético e medieval (além de barroco)», e por isso haveria que reconhecer que «viemos para trás».

Sintomática desta aliança e desta solidariedade intrínseca entre a imagem do passado e o seu sistema de pensamento é o texto em que escreve: «Tenho-me consagrado inteiramente, de há quinze anos a esta parte, à obra essencial da reforma da cultura, da reforma da mentalidade [...], e a ideia de que o século de Seiscentos representa, com efeito, a invasão da Estupidez [...] determina a minha pregação e o meu escopo, o meu desejo de dar, quanto possa, um concurso sério e eficaz ao progresso da Nação.» (Sérgio, 1926, p. 8.) Em muitas ocasiões António Sérgio recorreu a estas metáforas da pregação, em muitas ocasiões se identificou com o que considerava ser o primitivo espírito do cristianismo, anterior ao momento em que este se associara às instâncias políticas e ao poder institucionalizado. Soube identificar no cristianismo a importância da consciência de novidade histórica, a sua dimensão originariamente revolucionária e sobretudo a importância atribuída ao futuro como horizonte culminante para onde gravita o tempo.

O pólo de oposição activa à decadência da cultura em Portugal durante o século XVII foi representado por aquela pequena plêiade de intelectuais esclarecidos que, não encontrando no solo pátrio a seiva vivificadora da criação, se refugiaram na outra Europa e de lá exerceram o seu generoso magistério, sempre orientado num espírito reformador do qual se considerava directamente herdeiro, erguendo os estrangeirados, tal como a tese da decadência do século XVII, em importante factor de justificação histórica para uma política cultural no tempo que foi o seu.

Na sociedade portuguesa dos anos 20 e 30 do presente século, esta foi outra das polémicas em que se envolveu, desta feita com António Sardinha e com Manuel Múrias, procurando, sobretudo o último, uma nobilitação do Seiscentismo pela via de um tradicionalismo que não fugia ao mesmo grau de exagero da tese contrária de Sérgio.

6. A filosofia social e política: o socialismo de feição cooperativista

Do ponto de vista da filosofia política, e em coerência com o núcleo do seu sistema que, como vimos, privilegia um pensamento relacional e não atomizado, Sérgio, valorizando embora de forma diferente as várias instâncias da existência social do homem, sempre entendeu que as grandes reformas da sociedade portuguesa, conducentes à plena assunção da cidadania por cada um de nós, deveriam ser feitas ao «mesmo tempo», num esquema «circular» de perfeita reversibilidade e nunca em vectores de sentido único.

O essencial era ultrapassar vícios empíricos, equacionando os problemas sociais e políticos à luz dos critérios do pensamento relacional e daí a sua grande divergência com o republicanismo. De facto, nunca assumiu o chamado «primado da questão política», pois seria ingenuidade e manifestação de simplismo pensar-se que bastaria alterar uma das instâncias do nosso viver social para «a partir daí» transformar o resto do edifício, pois como já vimos, os pontos de partida, se assim se pode falar, são plurais e simultâneos.

Por isso também, em 1927, já depois do fim do regime republicano, teve ensejo de dizer que não era legítimo situarmos o problema de então na alternativa contrapolar de manter o regime parlamentar com a estrutura anterior, ou suprimi-lo pura e simplesmente, imitando Primo de Rivera em Espanha ou Mussolini em Itália, quando o remédio estaria antes na reforma profunda do parlamentarismo, mantendo no entanto o seu princípio fundamental, reforma que deveria levar em linha de conta os vícios-tipo da nossa secular formação cultural, que fazia de nós um povo de retóricos e impulsivos sem a tradição britânica de autodomínio, o que implicava desde logo uma minuciosa e rígida regulamentação da actividade parlamentar entre nós, a par de uma profunda reforma da escola e da educação.

Sérgio considerava secundário o valor comummente atribuído às reformas das instituições políticas desde que tais reformas parassem na esfera da organização política sem descerem à esfera do económico e do social. Por outro lado, ao contrário dos princípios do liberalismo superficial, tinha da democracia uma concepção essencialmente dinâmica. Não se tratava de algo que se dá exteriormente aos povos, de algo que se expressa numa determinada forma de organização política e que a partir daí funciona por auto-regulação, porque a liberdade não é um dom exterior, mas o esforço de cada um para superar os seus limites, pela verdadeira ascenção ao Espírito. Por isso também, sempre considerou que o aspecto político na *Seara Nova* era secundário e que a feição primacial daquele órgão era a cultural e a crítica.

A democracia, no pleno e amplo sentido do termo, não era uma coisa, como poderia ser considerada pelos vícios realistas do pensamento de senso-comum, é um dinamismo, precisamente porque a sua essência é espiritual, radica na dinâmica da actividade do espírito, não é uma matéria que se conserve por si, e por isso «tem de ser instaurada quotidianamente, pela propaganda, pelo jornal diário, pelo livro de doutrina e pela escola pública, num esforço contínuo de criação social» (Sérgio, *Ensaios* I, 1980, p. 146).

Já se vê, por estas suas palavras, que a democracia é um fim que radica, na sua essência, no interior de cada um de nós, e a verdadeira autoridade democrática é a que cada cidadão consciente e livre é capaz de a si próprio se impor, pelo que, no limite, seria legítimo pensar e defender a extinção do Estado, tornado desnecessário pelo império de cada alma livre.

Por outras palavras, a condição mais importante para alcançar a finalidade do viver democrático é a Cultura, no sentido em que a entendia, e daí a importância da escola como instituição gerada para criar as condições externas que facilitem a plena assunção da liberdade criadora de cada um. Por isso, no seu ensaio a que significativamente chamou *Paideia*, escreveu: «Fundar, portanto, a Democracia é levar a substituir progressivamente a autoridade externa de certos homens (ou de um certo homem sobre os outros — pela autoridade interna em cada um de nós [...]. Democracia é, portanto, disciplina interna, política do Espírito; e querer constituí-la mecanicamente (fora do Espírito) é não atingir a menor noção dos seus sólidos princípios fundamentais.» (Sérgio, *Ensaios* VII, 1974, p. 238.)

Note-se, porém, que a sociedade, para Sérgio, não é uma totalidade aditiva, mas uma totalidade relacional, pelo que essa consideração da vida interior de cada um apenas tem sentido no quadro de uma relação criadora e solidária, que acaba por desaguar na sua conhecida defesa do cooperativismo, bem como no seu ideal pedagógico de uma «escola-trabalho». Não se trata de uma democracia em que cada qual conquista individualmente a sua liberdade e autoridade próprias, preocupado essencialmente com a sua «salvação individual», mas de uma democracia socialista que está nos antípodas do individualismo. Mais uma vez é o antigo ideal «comunitário» do cristianismo que invoca, pois o modelo económico dessa sociedade socialista pressupõe a extinção natural da sede do lucro.

Simplesmente, como qualquer fim, necessita de meios para se realizar, agindo sobre a complexidade da vida social. Se a democracia significa essencialmente um esforço por um ideal, as instituições políticas e administrativas são necessárias como instrumentos, *embora modificáveis e renováveis* de acordo com os ensinamentos sempre renovados da experiência. No entanto, sempre reconheceu que «o árduo é organizar instituições que nos aproximem desta meta», dificuldade onde tantos, antes dele, vieram a soçobrar e a desistir, refugiando-se nas cátedras ou num imaginário Vale de Lobos.

Sendo um ideal e um imperativo da consciência, ela inscreve-se na ordem do dever-ser, e necessita de meios para se realizar, meios que seriam postos em prática pelo escol mais esclarecido da nação, daqueles que eram então já capazes de dar o exemplo dessa disciplina interior, desse *self-control*, e que por isso mesmo, procurando a virtude em todos os actos, tinham também por objecto o bem do povo.

Reforma da escola, reforma da economia, reforma das instituições políticas e administrativas, não uma de cada vez, mas reversivelmente e ao mesmo tempo, como dissemos, em equilibração progressiva, sem que tal obstasse a que a reforma mais fundamental entre todas fosse a da escola e, consequentemente, a da mentalidade e da cultura.

OBRAS:

Para uma bibliografia completa de António Sérgio *vide* A. Campos Matos, «Bibliografia de António Sérgio», in *Vértice*, vol. 30, n.º 319-320, Agosto-Setembro de 1970, pp. 568--597. Referem-se abaixo os textos citados.

Educação Cívica, Porto, 1915.
O *Problema da Cultura e o Isolamento dos Povos Peninsulares*, Porto, 1914.
O *Seiscentismo*, Lisboa, 1926.
Democracia, Lisboa, 1934.
Cartesianismo Real e Cartesianismo Ideal, Lisboa, 1937.
História de Portugal — Introdução Geográfica, Lisboa, 1941.
Introdução Geográfico-Sociológica à História de Portugal, Lisboa, 1976 (1.ª edição, Lisboa, 1974).
Breve Interpretação da História de Portugal, Lisboa, 1977.
Ensaios I, Lisboa, 1980 (1.ª edição, Rio de Janeiro, 1920).
Ensaios II, Lisboa, 1977 (1.ª edição, Lisboa, 1929).
Ensaios III, Lisboa, 1980 (1.ª edição, Porto, 1932).
Ensaios IV, Lisboa, 1981 (1.ª edição, Lisboa, 1934).
Ensaios V, Lisboa, 1973 (1.ª edição, Lisboa, 1936).
Ensaios VI, Lisboa, 1980 (1.ª edição, Lisboa, 1946).
Ensaios VII, Lisboa, 1974 (1.ª edição, Lisboa, 1954).
Ensaios VIII, Lisboa, 1974 (1.ª edição, Lisboa, 1958).
Confissões de um Cooperativista, Lisboa, 1948.
Cartas de Problemática, Lisboa, 1952-55.
«Polémica com José Marinho», in *Análise*, Lisboa, 1985, org. de António Braz Teixeira.
Correspondência com José Régio, org. de António Ventura, Portalegre, 1994.

BIBLIOGRAFIA:

AA.VV., *Homenagem a António Sérgio*, Lisboa, 1976.
AA.VV., *Revista de História das Ideias*, n.º 5, Coimbra, 1983, dois volumes.
José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*, Porto, 1976.
Eduardo Lourenço, *O Labirinto da Saudade*, Lisboa, 1982.
Manuel Maria Carrilho, *O Saber e o Método*, Lisboa, 1982.
Mário Sottomaior Cardia, «O pensamento filosófico do jovem Sérgio», em *Culura, História e Filosofia*, I, Lisboa, 1982.
J. Oliveira Branco, *O Humanismo Crítico de António Sérgio*, Coimbra, 1986.
Vasco de Magalhães-Vilhena, *António Sérgio. O Idealismo Crítico e a Crise da Ideologia Burguesa*, 1964.
A. H. de Oliveira Marques, *Historiografia Portuguesa*, Lisboa, 1969.

Capítulo Quatro

Raul Proença: uma ética vitalista e espiritualista da liberdade*

Antonio Reis

«Porque eu fiz da Vida o meu culto e da Liberdade uma paixão.»

Raul Proença

O pensamento filosófico de Raul Proença (1884-1941) é ainda hoje muito pouco conhecido, apesar da publicação em 1949 do estudo de Sant'Anna Dionísio, intitulado *O Pensamento Especulativo e Agente de Raul Proença*, e, mais recentemente, do seu ensaio em grande parte inédito sobre *O Eterno Retorno*.

Tendo-se assumido publicamente como um pensador político, ou um «intelectual político» para usar a sua própria expressão, Proença só a espaços nos deixa entrever a trama da sua reflexão filosófica, na exacta medida em que ela exerce uma função fundamentadora do seu pensamento político. O essencial da sua vida cívica consagrou-o, como é sabido, ao apostolado doutrinário junto das elites intelectuais e dos homens públicos, com vista à reforma da mentalidade dessas mesmas elites e à consequente formação de uma esclarecida e sólida opinião pública nacional, que exigisse e impusesse aos políticos a realização de um plano de reformas institucionais, económicas e educativas. Tal era a única via, para ele, Sérgio e todo o grupo seareiro, de superar a crise do liberalismo republicano e salvar as instituições democráticas nos conturbados anos 20 da Primeira República Portuguesa.

Mas esta prioridade estratégica e a doutrinação política que lhe está associada afiguram-se-nos ser a ponta de um icebergue que mergulha a sua base nas águas de uma reflexão de natureza filosófica, que não devemos ignorar nem podemos subestimar. Reflexão que acompanha constantemente Proença, desde as suas

* O presente texto reformula e desenvolve o nosso artigo intitulado «O pensamento filosófico de Raul Proença» e publicado na revista *Prelo*, n.º 13, Outubro-Dezembro de 1986, pp. 39-52.

primeiras tentativas no campo ideológico do positivismo em 1905 até à reelaboração e aprofundamento do seu estudo sobre o Eterno Retorno, já no final da sua vida em 1938-1939. Como veremos, o fio condutor dessa reflexão será sempre a preocupação ética, sem a qual não é concebível um pensamento político democrático digno desse nome e na base da qual é levado a esboçar uma filosofia da história e uma filosofia política.

Com efeito, o seu primeiro trabalho filosófico — constante de um manuscrito com 63 páginas, ainda inédito, depositado no seu espólio na Biblioteca Nacional (*BN, Esp. E7/2426*) — intitula-se «Esboço do Positivismo (Monismo positivista)» e consiste numa interessante síntese das principais teses teofilianas, apresentada no «Círculo promotor do estudo da obra de Teófilo Braga» que, juntamente com alguns colegas do Instituto Industrial e Comercial de Lisboa, fundara em 1905. Já aí defendia que a filosofia positivista não se esgota na sua dimensão estritamente intelectualista, antes deve procurar «harmonizar a vida pensante com a vida sentimental e a vida activa, traduzindo-se numa *conduta* definida com *intuito social*» (*BN, Esp. E7/2426*, p. 2). A filosofia assim encarada pelo jovem Proença como uma verdadeira *práxis* da vida convertia-se num precioso instrumento para assegurar a «serenidade de uma consciência tranquila» e a «ventura incomparável de um ideal satisfeito» (*BN, Esp. E7/2426*, p. 50), função esta que continuará a exercer ao longo da sua existência independentemente da evolução das suas ideias.

Do mesmo modo, o seu trabalho de final do curso, intitulado «A Teoria de Malthus nas suas relações com a Biologia, a Sociologia e a Moral» — constante do mesmo caderno manuscrito e incompletamente publicado em sete números do periódico *Círculo das Caldas*, entre 1 de Agosto de 1904 e 23 de Fevereiro de 1905 —, estabelece uma ponte entre questões de natureza demográfica, económica e sociológica e a questão ética, já que o problema da população postulava, em última análise, uma solução de carácter moral centrada na educação.

Entre 1905 e 1909, Proença não perderá a oportunidade de divulgar as teses defendidas nestes dois trabalhos em vários artigos publicados em alguns periódicos republicanos da época, nomeadamente *O Heraldo, A Democracia do Sul, A República* e a *Vanguarda,* no âmbito de uma pertinaz acção de propaganda dos ideais republicanos. Ao longo deste período é já detectável, porém, uma progressiva atenuação do ateísmo cientista e anti-religioso dos primeiros trabalhos de juventude, bem como a abertura a uma epistemologia do relativismo da verdade científica mais kantiana que positivista, prenunciando a ruptura próxima com o sistema em que se formara (Cf. nomeadamente «Verdades absolutas», in *Vanguarda*, 26-1-1909). Mas é na sua colaboração, entre Março e Setembro de 1910, no semanário *Alma Nacional,* fundado por António José de Almeida, que Proença assentará os alicerces do seu espiritualismo vitalista e voluntarista temperado de

racionalismo crítico, e para o qual contribuiu, sem dúvida, o misto de fascínio e repulsa que lhe causou a descoberta da filosofia de Nietzsche nessa mesma altura. E será com o longo ensaio sobre a teoria do Eterno Retorno — redigido em 1916 e reelaborado em 1938-39 — que se afirmará como uma das mais importantes figuras do ensaísmo filosófico português da primeira metade deste século e, seguramente, como o nosso mais profundo conhecedor e comentador crítico da obra de Nietzsche no mesmo período. Em sua vida, porém, apenas publicou o capítulo I e partes dos capítulos III e V, dos treze que compõem a obra, nas revistas *A Águia* (1917), *Atlântida* (1918) e na *Revista de Portugal* (1940). Entre 1916 e 1938 só muito episodicamente Proença volta a abordar temas de natureza filosófica: em 1920 num artigo dos *Anais das Bibliotecas e Arquivos* intitulado «A Filosofia de Epicuro e a concepção heróica da vida», em 1922 e 1925 em dois artigos da *Seara Nova* sobre o problema da existência de Deus e a sua incidência na ética de vida, e em trechos dispersos dos seus artigos de doutrinação política na mesma revista. Por último, em 1940, abordará, também na *Seara Nova*, o problema do cristianismo.

Estamos, portanto, em presença de um pensamento filsófico disperso numa soma de reflexões sobre diferentes temas, que têm a uni-las a preocupação ética, sem que pareça ter havido da parte de Proença nem desejo de sistematização e aprofundamento desses mesmos temas — com excepção do Eterno Retorno — nem a vontade de assumir publicamente o estatuto de pensador filosófico, como se deduz da nota com que esclarece a expressão «na minha filosofia idealista» no seu artigo de resposta a Martinho Nobre de Melo, intitulado «Uma apologia do fascismo»: «Quando falo na minha "filosofia", não se imagine que tenho pretensões a "pensador". *Filosofia* é aqui um termo cómodo para exprimir as tendências do meu espírito. Um homem pode ter o gosto das ideias gerais e possuir uma pequena bagagem filosófica: é o que me acontece. E pode ter uma vasta leitura dos filósofos e não possuir nenhuma capacidade para as ideias gerais: é o que acontece ao sr. Nobre de Melo.» (*Seara Nova*, n.º 87, 13-5-1926.) É certo que, mais do que um pensamento filosófico conceptualizado e sistematizado, encontramos antes em Proença uma espécie de ideário filosófico, ou seja, um conjunto de opções e valorações de inspiração predominantemente ética, baseado num conhecimento apreciável da história da filosofia e das ideias, do qual soube retirar com argúcia e lucidez sínteses pessoais com alguns toques de originalidade. E, no entanto, esse ideário é bem mais rico do que geralmente se supõe, merecendo, sem dúvida, quer um esforço de análise crítica que procure detectar e examinar as suas grandes linhas de força, quer uma maior divulgação, até pela actualidade de que em muitos aspectos se reveste. Procuraremos neste contributo fazer tão-só um breve levantamento dos grandes temas e opções da reflexão filosófica de Proença.

1. Um espiritualismo vitalista e voluntarista temperado de racionalismo crítico

É entre 1910 e 1911, em artigos publicados na *Alma Nacional*, na 1.ª série da *Águia* e na revista *Serões*, que Proença constrói as bases de uma nova posição ontológica e gnoseológica em ruptura com o seu inicial monismo positivista. Mas é num texto inédito da mesma época existente no seu espólio (*BN, Esp. E7/cxa 29*) que se mostra pela primeira vez adepto de um vitalismo voluntarista e já em confronto crítico com Nietzsche.

À sua maneira também Proença sente a urgência de uma «*Umwertung aller Werte*», uma «transmutação de todos os valores». Mas a verdadeira «revisão dos valores morais» não é, para ele, aquela que o filósofo alemão preconiza, consiste antes em «pegar em cada uma das noções morais por toda a gente reconhecidas e investigar até que ponto essas noções estão de acordo com a Razão individual; verificar se elas são verdadeiros *valores*, ou se não passam de prejuízos aceites e se é mister corrigi-los, para bem se servir a causa que se tem em vista». É afinal ainda o espírito cartesiano do livre exame («Não receber nenhuma coisa por verdadeira que eu não conheça evidentemente ser tal») a inspirá-lo, desta feita deslocado do terreno da teoria do conhecimento para o terreno da ética. Proença aponta, assim, na direcção de um individualismo da avaliação ética, estribado numa visão simultaneamente activa e reflectida da vida, por oposição à «vida automática e passiva que tantos vivem».

O conceito de Vida surge a partir de agora como um conceito central da sua mundivivência ética, sob o influxo das primeiras leituras de Nietzsche, permintindo-lhe superar uma concepção positivista demasiado intelectualizante do dever e dos valores morais. É, por isso, em torno da atitude perante a Vida como fonte de energia criadora que ele delimita a fronteira entre a moral tradicional e a moral nova: a primeira é uma «lição de desprezar a Vida e de a fazer miserável e sem encanto»; a segunda ensina-nos a «tirar dela o mais elevado proveito, quer dizer — o sentimento mais intenso e humano e a acção mais generosa e fecunda» («A educação moral em Portugal», *Alma Nacional*, n.º 6, 17-3-1910); a primeira, «em nome de um pretendido Dever, despreza e maldiz os prazeres da existência», a segunda faz da Dor e do Prazer «os dois grandes exaltadores da vida» («Palavras dum vencido», *Alma Nacional*, n.º 23, 14-7-1910). Neste contexto, Proença parece tomar nitidamente o partido de Nietzsche contra Kant. Não é aquele que afirma no *Anticristo*: «Nada há de mais profundamente, mais intimamente ruinoso que o dever "impessoal", o sacrifício aos pés do Moloch da abstracção — como não encarar o imperativo categórico de Kant como uma ameaça contra a Vida?» Mas este partido por Nietzsche tem os seus limites, já que o fundo racionalista de Proença

de imediato se empenha em «pôr de acordo a Vida com a Razão», ou seja, em «receber a Vida num acto de vontade e raciocínio [...] aplicando às noções morais a consciência do químico que não recebe o produto das fábricas sem o analisar e reconhecer o valor» («A coerência», *Alma Nacional*, n.º 11, 21-4-1910).

Dir-se-ia que a Razão desempenha em Proença o papel que a Vontade de Poder desempenha em Nietzsche: é a ela que compete operar a transmutação de todos os valores da moral tradicional, reavaliando-os e reinterpretando-os, corrigindo as noções erradas que essa moral difunde sobre «a valentia, o decoro, a coerência, o carácter, a acção, a transigência, a tolerância, a liberdade, isto é, os valores mais elevados da vida moderna» («A educação moral em Portugal», *art. cit.*). Não se trata, pois, de criar novos valores numa afirmação lúdico-estética do poder da Vontade de Poder, como em Nietzsche, mas sim de renovar o conteúdo dos valores tradicionais através de uma intervenção analítico-crítica da razão criadora e agente.

Este vitalismo não isento de racionalismo representa já, porém, uma clara ruptura com o intelectualismo da razão positivista e cientista, como deixa entender no artigo «Nós somos religiosos» (*Alma Nacional*, n.º 19, 16-6-1910) e ficará manifesto na sua recensão à tese de Jaime Cortesão *A Arte e a Medicina — Antero de Quental e Sousa Martins* (*A Águia*, 1.ª série, n.º 9, Maio de 1911). No primeiro conclui pela existência de um «sentido da religião, que é eterno e subsiste em todas as transformações», acima das «fórmulas religiosas, que são transitórias e evoluem a cada instante». A ausência de um carácter imperativo da ciência impede que nela se funde a crença no valor absoluto do nosso ideal, condição primeira «de uma vida de *afirmação* e de *acção*». Acima da ciência e acima do Deus pessoal das crenças religiosas situa-se, pois, o Divino do Amor como fundamento do Dever e da esperança no Futuro. Com efeito, a «religião ultrapassa o dogma, a potência do amor sobreleva a poeira das seitas e o Divino sobrevive a Deus». O amor como fonte de energia universal e de comunhão entre os homens permite ultrapassar as divisões impostas pelos dogmas das crenças e pelas limitações da ciência. É, pois, pela via ética que Proença começa a superar o estreito materialismo positivista dos primeiros tempos e a evoluir de um livre-pensamento concebido como um ateísmo doutrinário em combate contra o catolicismo para um livre-pensamento identificado com a tolerância e máximo respeito para com todas as crenças, sem prejuízo do livre debate público de todas elas. Mas é na recensão à tese de Cortesão que Proença, partindo do seu próprio trabalho demolidor do envólucro positivista-naturalista da teoria de Sousa Martins sobre o génio como «degenerescência superior», acaba por denunciar «a grande ilusão do suficientismo da inteligência na compreensão da vida», até certo ponto explicável pelos «maravilhosos progressos do cientismo na física e na química, na biologia e nas suas aplicações industriais e

técnicas». E num longo artigo intitulado «Movimento religioso contemporâneo» (*Serões*, n.º 72, Junho de 1911), Proença não hesita em afirmar resolutamente um vitalismo espiritualista e mesmo religioso, acima das crenças dogmáticas, sejam elas quais forem, demarcando-se igualmente do conservantismo tradicionalista das religiões e do sectarismo ateista do livre pensamento ortodoxo. Critica o materialismo monista da consciência-epifenómeno que concebe a vida como uma simples «sinergia de actos físico-químicos» e o ser vivo como uma máquina, assumindo a superioridade ontológica do Espírito sobre a Matéria, para concluir: «E, no entanto, a vida é crença, a vida é fé, é afirmação, é liberdade, é o absoluto [...]. No fundo da mais insignificante das nossas acções há alguma coisa que crê [...]. Na prática, não nos alimentamos da razão discursiva; é preciso viver, e ter fé na vida [...]. Há na vida de todo o homem certos momentos irreproduzíveis de exaltação e de milagre, de comunicação por assim dizer mística, de colaboração activa e alegre com as coisas, de plenitude vital e de transfiguração. Sentimos *religiosa* toda a acção que se destina a um fim que nos *ultrapassa* e que nos obriga a ultrapassar-nos a nós mesmos.» A esta transfiguração filosófica não terão sido estranhos o convívio que entretanto estabelecera com Jaime Cortesão e Leonardo Coimbra e um certo deslumbramento com os novos horizontes de pensamento que começavam a seduzir a intelectualidade europeia do princípio do século. O aparecimento de António Sérgio na sua rede de relações irá, porém, ajudar a temperar este súbito impulso com o seu quê de irracionalista e reconduzi-lo a um maior equilíbrio entre o culto da Vida e o culto da Razão.

Proença permanecerá doravante fiel a uma concepção do racionalismo como doutrina que, «reconhecendo o poder do sentimento, o pretende todavia explicar, julgar e *exceder* pela razão» («Uma apologia do fascismo», *art. cit.*), em consonância com a definição dada dezasseis anos antes da razão como «o que permite escolher, ordenar, *valorizar* os sentimentos» («Palavras dum vencido», *art. cit.*). Não hesitará, por isso, em demarcar-se das várias correntes filsóficas de pendor irracionalista em moda no seu tempo, as quais, de uma maneira ou de outra, punham em causa o papel determinante razão. Num dos artigos da série consagrada ao livro de Julien Benda *La trahison des clercs* e intitulado «Os Letrados e a Democracia (2.ª parte)» (*Seara Nova*, n.º 126, 9-8-1928), não podia ser mais contundente na crítica que dirige ao romantismo — que coloca o sentimento acima da razão —, ao pragmatismo — que faz da verdade uma função circunstancial e instrumental ao serviço das necessidades práticas — e ao bergsonismo — que faz do «único» e do particular os mais altos fins da filosofia —, todos eles trabalhando, juntamente com o positivismo — que recusa a legitimidade da metafísica —, para o triunfo do mundo prático, do *homo faber*, da doutrina do facto, da superioridade e da hegemonia do «inferior», porque todos eles negavam, limitavam ou caluniavam a razão. A filosofia

tendia, por isso, a converter-se num sistema de consolações, lisonjeadora dos sentimentos, mas que acabava por impedi-los de exercerem a sua verdadeira função para os converter em instrumentos de auto-ilusão (Cf. «Pour pâtir», *Seara Nova*, n.º 84, 22-4-1926). Ora a verdadeira filosofia é aquela que recusa ceder a essa espécie de chantagem do sentimento sobre a razão. Com efeito, se pelo sentimento aderimos a um objecto e pela vontade nos orientamos para um fim, é, porém, pela inteligência que conhecemos esse objecto e esse fim e asseguramos, por consequência, a vida do sentimento e o desenvolvimento da vontade — como diria o neokantiano Brunschwig, que cita a propósito. Proença acaba por esboçar destarte uma psicologia do homem, que aposta no equilíbrio dinâmico das suas três funções — a intelectiva, a afectiva e a volitiva. Dir-se-ia que o pleno exercício de cada uma delas não é possível sem a mobilização integral das restantes, no respeito, porém, pela autonomia funcional de cada uma. Daí o seu apelo para a necessidade de pensar não apenas logicamente, mas também «seriamente, lealmente, corajosamente», a partir de uma filosofia da «lealdade, da veracidade e da virilidade» («Sobre a existência de Deus e a lealdade da consciência», *Seara Nova*, n.º 40, Janeiro de 1925), respeitadora da autonomia do pensamento e do cérebro em relação ao sentimento e ao coração: «Permitir que na lógica do pensamento se abram interstícios por onde os sentimentos se introduzam sub-repticiamente, na sombra das dialécticas enevoadas, é cometer uma deslealdade para com a consciência.» (*Ibidem.*)

2. Uma ética do heroísmo e do progresso criador do homem de elite, agnóstica e libertária

Quais, então, os traços essenciais da ética de Raul Proença? Em que medida consegue ele condensar as influências contraditórias de Kant e de Nietzsche numa síntese pessoal? Que respostas nos dá essa ética para os problemas de Deus, do cristianismo e do Eterno Retorno? Eis o que nos cumpre agora indagar em linhas muito gerais.

2.1. A relação ética-estética

Tentado na sua juventude pela experiência poética, Proença revelou-se desde sempre sensível ao valor moral da obra de arte. É na sua resposta ao inquérito «A arte é social?» inserta na *Águia* (1.ª série, n.ºs 2 e 3 de 15-12-1910 e 1-1-1911), que tal atitude é expressamente teorizada. A arte surge para ele como um factor de

espiritualização, socialização e educação das almas que leva o homem a habituar-se a «considerar a vida de joelhos». Beleza e Bondade interpenetram-se e fundem-se: «Se há alguma coisa de superiormente bom no belo, não há por seu lado alguma coisa de intimamente belo na bondade?» — interroga Proença, para mais adiante afirmar: «Todo o ensino moral verdadeiramente eficaz é um ensaio de alguma forma artística. Penetra-se na Bondade pela Beleza. Foi nas formas do Belo que eu aprendi a ter desejos do Bem.» O intuito moral da obra de arte não vai, pois, prejudicar necessariamente a qualidade da inspiração estética, porque o Bem e o Belo são ambos, afinal, filhos da mesma matriz criadora da Vida, de uma Vida que «tenha de Apolo e de Dioniso e de Jesus-olímpico, fervorosa, entusiasta, séria, profunda, grave». Por isso, «estetismo e moralismo são irmãos e não inimigos», irmãos que se entreajudam — a arte tornando a lição moral mais sugestiva, a moral reforçando a capacidade de criação e comunicação do artista e a repercussão da obra no público. O essencial é que o Belo e o Bem se afirmem no impulso único do homem criador que funde num só os dois sentidos — o da perfeição e o da bondade.

Não se pense, porém, que Proença condena *ipso facto* a obra de arte despida de intuito moral. O seu antidogmatismo liberal leva-o a reconhecer a possibilidade de uma arte que se limite a «emover pela Beleza» e mesmo a desejar que, por vezes, ela «esqueça todas as preocupações e se dê ao labor desinteressado de criar para si própria». Em todo o caso, em sua opinião, a arte «quase sempre ganha em se inspirar dum alto intuito humano [...] porque não satisfaz então o nosso instinto originário de Beleza, mas congraça todas as aspirações, todos os desejos, todos os instintos na integridade da alma humana». Ultrapassado se encontra, assim, o velho dilema «arte pela arte» ou «arte social». A arte vive do Belo, e o Belo só tem a ganhar na sua fusão com o Bem. Dir-se-ia que à ética estético-formal de um Nietzsche, situada «para além do Bem e do Mal», Proença opõe uma estética ético-material situada na confluência do Bem e do Belo — ambas, porém, mergulhando a sua inspiração numa intuição da Vida como fonte de permanente criação.

Eis, pois, como o espiritualismo vitalista em que Proença mergulhara o leva a superar não apenas o positivismo materialista mas também o naturalismo estético que lhe estava associado, sem, porém, o tornar prisioneiro do esteticismo simbolista de alguns dos seus contemporâneos. Como opção de fundo, a sua tese não anda longe da que serve de inspiração ao núcleo duro da 2.ª série da *Águia* — Teixeira de Pascoaes, Jaime Cortesão e Leonardo Coimbra —, não deixando de ser significativa a sua referência não apenas a Apolo e a Dioniso, mas também a «Jesus-olímpico», a traduzir a mesma senda inspiradora da síntese entre os valores pagãos e os cristãos.

2.2. Um libertarismo antiburguês

Esta moral vitalista do Belo assim entendido acaba por explodir em Proença num violento ódio à hipocrisia da repressiva moral burguesa, em nome dos valores da veracidade, da justiça e da liberdade. É na sua colaboração, em 1910, no semanário *Alma Nacional* que tal atitude mais se evidencia. A moral burguesa é uma «moral de classe, dos interesses dos ricos», «é a coalisão dos exploradores contra os explorados». É uma moral hipócrita, porque só permite um único roubo — «*o roubo que a mão executa quando se transforma em Capital*», e considera a revolta social como um sintoma de «patologia nervosa». E é uma moral prática e realista, que faz do dinheiro o único critério de valor, desprezando a poesia, a arte e o sentimento. O burguês é, por isso, a «criação mais sublime do estúpido e a *réussite* mais ideal da vulgaridade» («Palavras dum vencido», *art. cit.*), e a justiça burguesa um meio de garantir o roubo do capital, o privilégio da liberdade de uma minoria e a hipocrisia da concepção burguesa do amor e do matrimónio (cf. «A legião vermelha», *Alma Nacional*, n.° 25, 28-7-1910). Esta última merece-lhe uma atenção especial em vários artigos do mesmo semanário, nos quais condena a moral vigente no que toca ao adultério e manifesta a sua repulsa pelo casamento — essa «instituição que serve para ocultar que há muitas prostitutas na família» («A mentira sexual», *Alma Nacional*, n.° 34, 29-9-1910). Porque o amor só pode ser vivido como um acto de liberdade recíproca: «O amor só é amor quando é livre, e tudo o mais é violência, é crime, é sacrilégio — não é direito, como dizem» («A moral do adultério», *Alma Nacional*, n.° 27, 11-8-1910). Daí a sua defesa da união livre como alternativa ao casamento burguês.

Esta posição envolve um profundo e já moderníssimo respeito pela igualdade e autonomia da mulher — «livre de se entregar e de nos abandonar» e de forma nenhuma considerada como «posse do homem», com direito a amar e a pensar por si, bem como a intervir na esfera política, de preferência no seu pólo mais ético e mais inovador, aquele que nos impele a combater o militarismo, a tirania do Estado e a reacção clerical, bem como em empenhar-nos no sindicalismo e no cooperativismo como formas anunciadoras de uma Democracia futura liberta do peso do Estado e dos políticos («dos bons e dos maus»), já que o pólo oposto (o dos partidos e do governo) seria eticamente pouco aconselhável por incompatível com o ideal de pureza que a mulher encarna... (cf. «O feminismo e os intelectuais franceses», *Alma Nacional*, n.° 24, 21-7-1910).

2.3. Uma moral da coerência dinâmica e criadora e do progresso espiritual do homem de elite

A coerência é o primeiro valor que Proença escolhe para exercitar o seu método de reavaliação ética dos valores tradicionais. Rebatendo a ideia comum da coerência como «identidade na sucessão», ou seja, de imobilismo ou mecânica repetição das mesmas ideias e acções, define-a antes como a «harmonia na simultaneidade» entre o que cada um faz, pensa e sente na emanação conjugada do seu *eu* de agora, numa atitude de permanente sinceridade para com os outros e para consigo mesmo. Ser coerente implica, pois, a coragem para renunciar a tudo o que no nosso passado porventura não foi digno do nosso ideal de hoje, a coragem de «*saber mudar*», a coragem para «*se ser diferente*», de molde a «viver cada dia de uma vida mais intensa, mais nobre e mais activa», transformando-nos de criaturas em criadores. Esta aposta numa vida intensamente vivida como obra de permanente autocriação «em busca de mais vida» reflecte de novo uma clara inspiração nietzschiana, patente mesmo no próprio estilo da prosa: «Eu prefiro *cinco minutos* de vida intensa, cinco exaltados minutos de conversão radiosa a essas vidas inteiras de chatezas mesquinhas, de honestidades estreitas e de probidades medíocres [...]. Ó homens!... Eu digo-vos: no fundo do mais santo de vós, do mais sublime de vós, há muita baixeza e muita podridão. Há alguma coisa acima do vosso *eu de hoje*: trabalhai, avançai para o *eu de amanhã* [...]. Ó homens, querede o mais alto, o mais longínquo, o mais *diferente* de vós!» («A coerência», *Alma Nacional*, n.º 11, 21-4-1910.) Quase diríamos ouvir Zaratustra... E, no entanto, a aproximação nas ideias é mais aparente do que real, mais formal do que substancial. O culto da diferença em Nietzsche emana de um individualismo aristocrático, que faz do «tipo nobre de homem» o criador dos seus próprios valores. E a vontade de auto-superação não é determinada por nada de exterior, antes tem nela o seu próprio fim, situando-se «para além do bem e do mal». Por outras palavras, não interessa o que queremos, mas a forma como o queremos, o grau de criatividade que cada um de nós coloca nos seus actos. O individualismo de Proença, pelo contrário, é sobretudo um método de reavaliação de valores universais pré-existentes, que importa depurar das deformações a que foram sujeitos pelo vulgo. O seu apelo à diferença orienta-se no sentido de um auto-aperfeiçoamento pelo pensar crítico. E a sua vontade de auto-superação será sempre guiada pelos valores universais do Bem, da Liberdade, da Justiça e do Progresso. Por outras palavras, o que queremos é tão importante como a forma como o queremos. Seja como for, o sopro vitalista e individualista de inspiração nietzschiana permite-lhe ultrapassar os quadros excessivamente intelectualistas e organicistas da moral positivista, sem perder por isso as suas principais referências axiológicas.

A vida aparece, assim, como uma obra de permanente autocriação. É, afinal de contas, ela própria uma obra de arte: «O verdadeiro homem de elite não se satisfaz em fazer a *sua* obra de arte; quer também ajudar a fazer da vida *a* mais bela obra de arte» — dirá Proença, em 1920, no artigo «A Filosofia de Epicuro e a concepção heróica da vida» (*Anais das Bibliotecas e Arquivos*, 2.ª série, vol. 1, n.º 4, Out-Dez. 1920, p. 309). Porque a obra de arte da vida é criada na dádiva generosa do homem de elite que «trabalha para satisfação integral da sua consciência» com desprezo pela glória. Nos antípodas do «utilitarismo egoísta» de Epicuro, cuja moral ignora o *desejo* enquanto «tendência da própria vida a afirmar-se e exceder-se» e não reconhece «no esforço, na insatisfação do espírito, na vontade entusiasta e fervorosa os fermentos da verdadeira moralidade», Proença mantém-se fiel à inspiração vitalista que já teorizara nos tempos da *Alma Nacional* e o leva a ver «na vida um progresso, uma aspiração cada vez mais consciente e menos surda a formas de existência cada vez mais altas», onde se entrelaçam «os fios do prazer e da dor, da dor por vezes também criadora e voluptuosa». E se esta concepção devia ser partilhada pelo «homem médio», cabia ao «homem de elite» tecer de tal trama «alguma parte vital», assumindo-se como «uma das mais poderosas lançadeiras do progresso do mundo». Senhor de um excesso de actividade vital que não pode deixar de transbordar, ele «vive para se dar e multiplicar, e não para receber e subtrair», servidor e não espoliador, condenador e reparador das injustiças e por isso vendo na política «a mais nobre e a mais bela das ocupações do homem» e no progresso material um simples meio para alcançar «tudo o que é em geral considerado "supérfluo" e que é, no estado actual do mundo, o verdadeiramente "necessário"». Ele é, finalmente, aquele que não precisa de acreditar em Deus e na vida eterna «para dar um valor e um sentido à vida» «pela beleza, pela força espiritual, pela audácia generosa».

2.4. Uma moral do heroísmo do dever e da prática do Bem — uma resposta moral ao problema da existência de Deus e da imortalidade

Esta convicção, que Proença manifesta no final do artigo a que vimos aludindo, será devidamente fundamentada em dois importantes artigos publicados na *Seara Nova* em 1922 e 1925 — ambos consagrados ao problema da existência de Deus, que obterá, assim, uma resposta derivada de postulados éticos, numa síntese muito pessoal entre as influências contraditórias de Kant e Nietzsche. Observemos, pois, mais de perto como Proença estriba a sua atitude ateísta, ou mais precisamente, agnóstica ou de «ateísmo mitigado», como se decide a classificá-la no segundo desses artigos.

Partindo de uma posição ontológica claramente espiritualista, assente no primado dos fins ideais e universais sobre os materiais e contingentes, ou do mundo espiritual sobre o mundo da matéria — na esteira de filósofos como Fouillée e Guyau —, Proença chega curiosamente a uma posição metafísica frontalmente ateísta: «[...] porque a ausência da fé é o que exige ainda a maior fé no valor incomensurável da espiritualidade» («O problema religioso», *Seara Nova*, n.º 19, 3-11-1922). Como explicar este aparente paradoxo que faz do ateísmo a própria condição do espiritualismo? O ateísmo de Proença é uma consequência simultaneamente da sua atitude heroica perante a vida, de inspiração nietzschiana, incompatível com o arrimo em muletas sobrenaturais, e de uma autoexigência ética elevada ao último grau, de inspiração kantiana, incompatível com qualquer ideia de prémio ou sanção futura: «Não crer que há em qualquer parte do universo uma consciência que registe os nossos actos, os pese, premeie ou castigue. Crer na morte definitiva, e todavia fazer da vida a nossa eternidade. Exigir para a nossa acção as condições menos favoráveis e o mais alto risco — o não haver para ela nenhuma satisfação eterna [...]. A crença na inexistência de Deus e da vida eterna, com todas as sanções futuras que andam ligadas a essas duas ideias, seria, por assim dizer, a condição *sine qua non* da moralidade pura.» (*Ibidem.*)

Será, porém, no segundo destes artigos que Proença melhor esclarece e fundamenta a sua posição. Depois de demonstrar que, do ponto de vista da pura dialéctica, o carácter contraditório e imperfeito do conceito de Deus — atestado pelo antagonismo entre o ideal do Bem e a realidade do Mal e pela impossibilidade de compatibilizar os atributos criadores com a imutabilidade da vontade divina e a sua perfeição absoluta — implica a sua não existência real — numa espécie de contra-argumento ontológico —, Proença reafirma também que, do ponto de vista da moralidade pura, Deus não deveria existir, porque a ideia de prémio ou sanção «turva, impurifica a moral nas suas fontes mais profundas». Com efeito, «a verdadeira moral nada admite acima de si própria, porque é já em si o reino dos fins supremos e como tal superior à religião». Mas, ao contrário de Kant, Proença admite a possibilidade de realizar a harmonia da virtude e da felicidade no próprio acto moral e não na vida eterna, opondo-se por este prisma ao formalismo ético daquele. A felicidade é possível aqui e agora, desde que o homem aja heroicamente, sem cálculos prévios de prémios ou sanções dispensados por um Deus transcendente. Não é Deus que me garante a união entre a felicidade e a virtude, sou eu próprio que a garanto quando ajo heróica e coerentemente. Dir-se-ia que Proença usa o influxo do optimismo trágico nietzschiano para levar o formalismo ético kantiano até às últimas consequências... Mas atenção: se a ética do dever não pode ignorar a felicidade aqui e agora, também a estética do querer não deve ignorar o fim moral. Não se trata, pois, de substituir Kant por Nietzsche, mas sim de aliar a

autonomia da moral kantiana à energia criativa da antimoral nietzschiana. Porque são tanto o formalismo ético de Kant como o formalismo estético de Nietzsche que sobretudo repugnam a um Proença claramente atraído por uma ética material dos valores. Despidos Kant e Nietzsche dos respectivos formalismos, Proença logo assume o essencial da inspiração de cada um deles.

Já do ponto de vista da moralidade prática, se a crença em Deus é útil para o homem vulgar porque dissuasora da prática do mal, contém, todavia, para o homem superior um «germen de funesta resignação», inibindo-o de uma maior combatividade na luta pela justiça nesta vida, dado que todas as injustiças se veriam reparadas na eternidade por acção desse «bom chefe de polícia» a que aludia Voltaire. Deste modo, o ateísmo ou o agnosticismo, longe de estimularem a permissividade total, converter-se-iam antes em condições para um maior empenhamento pelo reino da justiça neste mundo.

Mas é quando se refere, por último, ao ponto de vista das «satisfações da alma» que Proença se mostra mais sensível ao que há de sedutor na crença em Deus. De facto, a fragilidade e incerteza dos resultados dos combates terrenos pela justiça suscitam em nós o desejo de um *ens realissimum* que garanta «a existência dum universo onde o bem e a justiça sejam assegurados como definitivos». Uma tal segurança de espírito nunca o ateísmo a poderá permitir suficientemente. Se do ponto de vista especulativo (metafísico ou moral) tudo concorre para a negação da existência de Deus, do ponto de vista sensitivo «tudo em mim pede Deus e a eternidade». Forçando um pouco o conceito, Proença conclui encontrar-se aqui perante uma «antinomia da razão prática» que, por uma lado, «quer Deus e a eternidade», e, por outro, «condena-os como dissolventes e como espúrios». Ora é esta antinomia que leva Proença a mitigar o seu até então tão proclamado ateísmo: «Que escolho afinal? Deixo-me ficar na atitude puramente agnóstica, pois que nunca o meu espírito poderá assumir a atitude do crente, quer dizer, fundar *juízos de existência* sobre *juízos de valor*. Não me deixo, porém, equivocar sobre a significação exacta desse agnosticismo, que eu definiria antes um ateísmo mitigado — concluindo, não pela negação, mas pela quase infinita improbabilidade da existência de Deus.» Mantendo-se nesta atitude de espírito mais dubitativa do que categórica, Proença avança mesmo a convicção de que Deus, a existir, terá de ser «necessariamente pessoal», uma vez que a única imortalidade que lhe interessa é a do seu próprio espírito, «com a memória inteira e a sociedade eterna de todos os espíritos que ele amou, e junto dos quais viveu horas de comoção suprema», assim repudiando qualquer género de panteísmo.

Uma tal atitude afastava-o de todos os proselitismos e facciosismos e levava-o mesmo a encarar deísmo e ateísmo como «duas maneiras igualmente legítimas (porque a verdade absoluta nos é inacessível) de reagir perante os problemas do

universo e da vida» («O problema religioso», *art. cit.*). Pelo que, em última análise, o erro de Pascal consistiu em ter visto apenas uma aposta a fazer, quando havia duas... Sendo que, no entanto, a aposta proenciana surge respaldada na evidente superioridade moral da sua atitude heroica perante a vida relativamente ao calculista «interesse próprio» que funda o *pari* pascaliano.

Note-se, finalmente, que a atracção de Proença por uma ainda que muitíssimo improvável imortalidade pessoal foi algo que continuou a preocupá-lo, sobretudo após o choque emocional que lhe causou a morte da sua filha mais velha Berta, de 16 anos. Numa carta a Ferreira de Macedo, datada de 20 de Dezembro de 1927, refere-se assim à questão da possibilidade de um mundo sobrenatural: «Estes pressentimentos e muitíssimos outros da minha vida, com muitos outros factos extraordinários e mesmo miraculosos (as próprias levitações espontâneas não são por mim desconhecidas), levam-me à convicção de que os homens ainda sabem muito pouco. A minha experiência é concludente sobre este ponto. Que os factos existem, é certíssimo; como interpretá-los é que não sei. Por vezes, meu querido Macedo, esta convicção ainda me abre alamedas de esperança diante dos meus olhos — alamedas que me conduzem à alma puríssima da minha filha. E há agora, no sentimento que tenho por ela, na saudade que ela me deixou, no anseio com que lhe dedico cada um dos meus pensamentos, qualquer coisa de místico e religioso.» Há nestas linhas uma insatisfação e uma ânsia que ameaçam pôr em causa as convicções ateístas ou, pelo menos, agnósticas tão persistentemente perfilhadas.

2.5. Uma moral do Bem e da Justiça — uma resposta moral ao problema do cristianismo

A figura de Cristo sempre exerceu uma singular atracção sobre o espírito de Proença. Já nos seus escritos de juventude, negando embora a divindade de Cristo, «não deixava, contudo, de tê-lo por um homem de génio, no qual via a síntese de todos os que trabalharam com um intuito social, mas que, porque se considerava o Messias, o enviado de Deus, para cumprir a obra de regeneração humana que ambicionava, teve de lisongear as multidões e a crença popular e de se servir delas para alcançar os seus desígnios» ([1]).

Só em 1940, porém, um ano antes de morrer, voltará a debruçar-se especificamente sobre a questão do cristianismo num artigo publicado no n.º 648 da *Seara Nova*, de 13-1-1940, sob o título «O Evangelho contra o Evangelho e o Mundo

([1]) António Braz Teixeira, «Filosofia e Religião no pensamento português contemporâneo», *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 51 (1995), p. 45.

Cristão contra o Cristianismo», e considerado por Proença como o «anteprojecto de uma obra em preparação». Discorrendo com a mesma preocupação de espírito de lealdade, veracidade e virilidade com que já enfrentara quinze anos antes o problema da existência de Deus, também neste caso a posição de Proença decorre, em última instância, de pressupostos de ordem moral. A novidade da análise crítica a que sujeita a doutrina cristã reside, porém, na sua tentativa de descortinar no seio de cada um dos quatro evangelhos — que, ao contrário da moderna crítica bíblica, ele considerava quase idênticos — três doutrinas diferentes que «reciprocamente se destroem e dilaceram»: a *doutrina da misericórdia* que «impõe a justiça, a bondade, a caridade» na base de um critério de solidariedade moral que enriquece tanto o doador como a comunidade; a *doutrina do sacrifício* que exige «o dom gratuito de si mesmo» sem reciprocidade e que Proença considera uma «sobrevivência dos mitos órficos e dionisíacos»; a *doutrina da longa, paciente e infinita Vingança,* autêntica «moral de bandidos de *vendetta* corsa», que se baseia na crença num Deus «insaciável na sua cólera sagrada e no seu ódio infinito», pronto a impor no *dies irae* o castigo e o sofrimento eternos de algum modo anunciados pelo Cristo que vem trazer a espada e não a paz. Se a primeira destas doutrinas «coincide com a verdadeira lei moral», já que a generosidade se opõe à mesquinhez e à frouxidão, a segunda é uma «ofensa à moral e ao direito», porque «doutrina da resignação, da renúncia, do miserável consentimento, da cobarde cumplicidade perante o mal», e a terceira é mesmo uma «doutrina maldita», baseada na predestinação («É para que se cumpram as Escrituras») e impondo-nos um destino fatal.

Não é difícil detectar também aqui a influência do sopro nietzschiano. Proença zurze, com efeito, os aspectos do cristianismo que maior cólera despertavam em Nietzsche. E mesmo a generosidade que exalta na chamada «doutrina da misericórdia» aproxima-se significativamente da que é proposta por Zaratustra. Não surpreende, por isso, a oposição que estabelece entre a doutrina da liberdade e da autonomia de um Zaratustra e a doutrina do amor e da adoração de si próprio de um Cristo. Entre um e outro, as suas simpatias vão claramente para o primeiro. Só que, uma vez mais, o formalismo nietzschiano não é bastante para o satisfazer. Generosidade sim, mas não como simples atitude estética de uma moral de senhores, antes ao serviço dos valores do Bem e da Justiça de uma moral de solidariedade social. A moral do Bem e do Amor bebida no positivismo infiltra-se na atitude temperamental de sabor nietzschiano. As contradições do cristianismo — que englobam também as que se desenvolveram historicamente entre o mundo cristão e a moral cristã — só poderão assim ser superadas, não numa corrida «para além do bem e do mal», mas pela extirpação de «todo o mal que ainda haja no evangelho de Jesus», de molde a atingir algo de «mais alto, mais puro, mais consequente e mais uno».

2.6. Uma moral da liberdade — uma resposta moral, com base científica, ao problema do Eterno Retorno

Desperto para o estudo deste problema em consequência do profundo abalo emocional que sofrera em 1915 com a morte do seu único filho varão, Proença fez uma exaustiva pesquisa de fontes e redigiu ao longo do ano de 1916 um extenso manuscrito. Nele historia as várias doutrinas do Eterno Retorno desde a Antiguidade até Nietzsche, classifica-as de acordo com os respectivos fundamentos filosóficos, critica-as numa base lógico-racional e, numa análise mais aprofundada do pensamento de Nietzsche, detecta as contradições em que este se enreda devido à aceitação do Eterno Retorno, a seu ver incompatível com a crença no Super-homem. Por último, denuncia as insuportáveis consequências de ordem moral a que aquela doutrina acaba por conduzir. Interrompido o estudo ainda em 1916, Proença só voltaria a ele em 1938, em reacção a uma errada interpretação que Sant'Anna Dionísio dera da sua posição em relação a esta doutrina, assim rompendo o silêncio em que mergulhara desde finais de 1931 em consequência da doença mental que o acometera no exílio. No artigo que então publica, sob o título «Sobre a teoria do Eterno Retorno», no n.º 555 da *Seara Nova* de 2-4-1938 e nos capítulos finais do seu manuscrito esclarece e desenvolve as razões que o levam a contestar frontalmente a doutrina do Eterno Retorno. As suas objecções são de duas ordens — científicas e morais, sendo estas últimas as decisivas. Assim, coloca primeiro reservas ao próprio atomismo, que é a base cosmológica da doutrina, considerando a teoria atómica do seu tempo mais como uma projecção teórica do real do que como a «tradução da real arquitectura, íntima, da matéria» (*art. cit.*). Mas mesmo que se aceitasse o atomismo não vê razões para se impor uma limitação ao número de combinações possíveis entre os átomos. As objecções morais são, porém, as mais importantes, e por isso concluía o seu ensaio com uma apóstrofe ao determinismo mecanicista subjacente à doutrina do Eterno Retorno e um hino à liberdade humana: «Em verdade, semelhante doutrina rebaixaria a personalidade a um simples acidente, a uma simples combinação de átomos, máquina sem liberdade de espécie alguma, destinada a repetir eternamente os mesmos gestos, a trabalhar segundo um plano pré-estabelecido de toda a eternidade.» (*O Eterno Retorno*, vol. II, p. 280.) Ora, como afirmava no artigo de resposta a Sant'Anna Dionísio: «O homem não se deve considerar sujeito a nenhum "mecanismo" de fatalidade, a nenhum *Fatum*; não deve ver-se adstrito à lei da necessidade, como se tivesse de seguir um sendeiro de nora de antemão delimitado, por uma espécie de predestinação, mas sim viver na lei da liberdade, como criador de começos absolutos e fixando fins que a sua alma e o seu espírito vão livremente realizando. Deste modo, as objecções ético-religiosas contra o Eterno Retorno — *que são as únicas objecções decisivas em toda*

a questão humana, as únicas que não admitem nem réplica, nem contradição — coincidiriam com as ontológicas, feitas sobre a estrutura geral do ser, e em particular do homem.»

O espiritualismo de Proença, afirmado desde 1910 na *Alma Nacional*, voltava assim a impor a sua lei, opondo um dique intransponível às pretensões determinístico-mecanicistas de que o retornismo surgia como o desenlace lógico. Do mesmo passo, ficavam agora claramente à vista as contradições insanáveis em que se enredava o essencial da mensagem de Nietzsche e particularmente do seu Zaratustra: «Eis Nietzsche, o exaltador do eu e da natureza tornado o negador da personalidade e o caluniador do mundo! [...] Zaratustra mentiu-nos! Abandonemos, pois, Zaratustra.» (*Ibidem*, pp. 280-281.)

3. Uma filosofia da história voluntarista, personalista e realista-idealista, centrada na crença no progresso

Da atitude ética que acabámos de caracterizar no segundo ponto deste texto decorrem decisivas opções de filosofia da história, que irão inspirar directamente o apostolado cívico de Proença. Surpreendemo-las em trechos dispersos da sua obra política, já que em momento algum ele se deu ao trabalho de as sistematizar e aprofundar num ensaio único.

3.1. Determinismo e voluntarismo personalista

A primeira dessas opções é por um voluntarismo personalista, segundo o qual a vontade humana é um «factor determinador de tão alta importância como os outros», capaz de levar a pessoa a observar para dominar, a compreender para subjugar, a prever para prover. Proença recusa, assim, quer os determinismos do acaso quer os determinismos das leis fatais da história e do *Fatum*, bem como os messianismos deles derivados, acreditando na capacidade do homem para «determinar novas condições» e «exercer uma soberania efectiva sobre a natureza». São estes os traços essenciais do artigo que publica no n.º 8 de 31-3-1910 da *Alma Nacional*, assinado com o pseudónimo *Varius*, e no qual conclui: «Somos *personalistas* nisto: que é das *pessoas* que esperamos a reorganização das energias colectivas, e não esperamos de braços cruzados o milagre que nos levante.»

Não se pense, porém, que uma tal atitude enjeita a dimensão utópica. De facto, noutro artigo publicado na *Alma Nacional* (n.º 18, de 9-6-1910), significativamente intitulado «O orgulho e a utopia», Proença vai ao ponto de afirmar que «o futuro pertence, cada vez mais, aos *românticos* desprezados, aos utopistas inteligen-

tes *que contam com todas as realidades* e trazem no seu peito de amorosos sonhadores o gérmen fecundo do Amanhã». Expressa, assim, uma posição de equilíbrio, avessa tanto a um realismo sem horizontes como a um idealismo descarnado e incapaz de partir das realidades do presente para a construção de um futuro diferente. A utopia não é, pois, uma simples quimera inatingível, antes a obra de vontades lúcidas e combativas. Tal como Proença a vê, ela tem um nome bem conhecido na história das ideias: acaba, na prática, por se identificar com a crença no progresso.

3.2. Progresso sob o primado do Espírito

No artigo intitulado «O progresso e as doutrinas científicas» (*Seara Nova*, n.º 10, de 1-4-1922), Proença vai mais longe na caracterização da sua filosofia da história ao refutar as pretensas provas apresentadas pelos integralistas lusitanos da falsidade da crença no progresso e ao fundamentar a tese de raiz iluminista de um progresso social e político que o tempo se encarregaria de fazer vingar, ainda que com algumas soluções de continuidade. Mais tarde, no artigo «Da defesa da Democracia (1.ª parte)» (*Seara Nova*, n.º 182, de 10-10-1929), a mesma tese é retomada com igual força e convicção: «Está hoje em moda meter-se a ridículo a crença no progresso, que os nossos avós, pelo menos desde Lessing, punham tão alto. Por mim creio na força impulsora e cristalizadora da Razão — ... Sim, creio no progresso — contanto que o homem não durma.» A crença no progresso resulta, portanto, da confiança na razão e na vontade do homem, coadunando-se deste modo com a posição antifatalista atrás evidenciada.

Mas que progresso é este que assim se exalta, que valores o orientam e o definem? No artigo «Os Letrados e a Democracia (2.ª parte)» (*Seara Nova*, n.º 126, de 9-8-1928), Proença, fiel à inspiração iluminista que sempre sobrepôs o progresso moral ao progresso técnico, estabelece, sem margem para dúvidas, «o primado do Espírito sobre a prosperidade material», sublinhando, por outro lado, que não se lhe afigura viável o próprio progresso industrial e científico sem a liberdade e, por consequência, sem o respeito pelos valores espirituais. As sociedades totalitárias estariam condenadas à estagnação económica, como sucedera no império chinês, ao passo que «todas as sociedades progressivas são sociedades de antagonismo». Nem por isso, porém, Proença deixa de temer os perigos de um progresso industrial incontrolado que conduz, pelo contrário, ao domínio do espírito pela matéria, convertendo-se de simples meio em fim último. Há trechos de artigos seus que ressoam a denúncias antecipadas dos malefícios da sociedade de consumo. E, numa evidente provocação ao *statu quo* mental da sua época, vai mesmo ao ponto de proclamar o «direito ao ócio» como elemento essencial deste primado do

Espírito e instrumento de participação colectiva no progresso da Cultura: «O problema verdadeiramente humano não consiste apenas em dar um alimento suficiente a toda a gente, mas, precisamente, um ócio suficiente a toda a gente, e um mínimo de supérfluo, para que todos se elevem à dignidade, à nobreza, à plenitude da vida espiritual. O ócio bem entendido é o verdadeiro fim da vida humana.» («Da Defesa da Democracia (1.ª parte)», *art. cit.*)

3.3. Uma filosofia da história realista-idealista — o progresso como necessidade, o homem como realizador

É no proémio escrito para a publicação em 1939 do 2.º volume das suas *Páginas de Política,* durante o curto período em que conseguiu vencer a sua doença mental, que Proença, reflectindo sobre o sentido último da sua obra, acaba por caracterizar e resumir os traços essenciais desta filosofia da história, apelidando-a de «realista-idealista» ou «idealista-realista». Trata-se, afinal de contas, de uma tentativa de conjugar os valores mais positivos de cada uma dessas duas atitudes de espírito: o valor realista da capacidade realizadora e transformadora da vontade humana e o valor idealista da crença no progresso como inelutável necessidade moral imposta pelo primado do Espírito. Uma tal conjugação de valores leva logicamente à rejeição quer do realismo naturalista — tanto o das doutrinas reaccionárias de inspiração maurrasiana como o do materialismo comunista —, quer do idealismo utópico do anarquismo, do «comunismo puro», do pacifismo e do universalismo absoluto. Os primeiros são filhos do fatalismo do Facto e das leis inexoráveis da história. Os últimos ignoram as condicionantes naturais e sociais da dinâmica da acção transformadora dos homens. De entre os primeiros, os maurrasianos rejeitam o progresso, ao passo que os materialistas comunistas repudiam o primado do Espírito (cf. «Algumas palavras de proémio», *Páginas de Política,* vol. II, 2.ª ed., Lisboa, Seara Nova, 1972, pp. 16-24).

4. Uma filosofia política individualista-solidarista orientada para um reformismo republicano-democrático e socialista-liberal

De uma tal visão da história teria de decorrer uma filosofia política «relativista e progressivista», avessa a qualquer dogmatismo do absoluto, desconfiada das estratégias das «mutações bruscas» e dos «saltos milagrosos». É essa filosofia política que enformará a sua teoria da democracia e do socialismo.

Partidário na sua juventude positivista da República Federativa como a forma política que permitiria equilibrar as tensões entre indivíduo e sociedade e entre os ideais de ordem e progresso, será na sua colaboração em 1910 na *Alma Nacional* que irá aprofundar a sua concepção de democracia em termos que se demarcam dos do republicanismo ortodoxo. Nos artigos «Individualismo e etatismo» (n.º 29, 25-8--1910) e «Solidariedade» (n.º 30, 1-9-1910) fundamenta a democracia no princípio do respeito pelos direitos sagrados do *indivíduo*, a começar pelo direito de cada um a ser diferente e a pensar o contrário dos outros, por oposição à concepção da democracia como a tirania do maior número derivada da doutrina do contrato social. Não hesita, por isso, em afirmar-se partidário de uma doutrina individualista--solidarista, em ruptura com o sistema comteano, que acusa de fazer da sociedade a única realidade positiva, reduzindo o indivíduo a uma abstracção, à semelhança, aliás, dos socialistas autoritários como Louis Blanc e Cabet. Desde logo porque só o individualismo permite fazer do homem um sujeito não apenas de deveres mas também de direitos e conceber o progresso como uma conquista da vontade e da liberdade humana e não como uma fatalidade mecanicista. De facto, enquanto «para o etatista o indivíduo só vale na medida em que se *subordina* à sociedade, para o individualista a sociedade só vale na medida em que *serve* o indivíduo». Por isso, para o primeiro só é eficaz o que aumentar a sujeição do indivíduo à colectividade, do um ao todo, através de meios legislativos coercivos, enquanto para o segundo «*não é eficaz senão o que aumentar a iniciativa do Indivíduo*», contribuindo para a expansão da vida individual e para a dignidade, independência e soberania da pessoa humana, através de «meios revolucionários» e «meios educativos». A democracia moderna, que a Revolução Francesa proclamou, «não pode ser senão o acordo de *todos* para garantir a liberdade de *cada um*». Assim sendo, a soberania reside, em última análise, não no povo, «que nada tem que ver com as minhas opiniões, com os meus gostos, ou com o meu modo de vida», mas no indivíduo. Mas este credo individualista é solidarista também, nisto se distinguindo quer de «certo pseudo-individualismo burguês», que explora o trabalho dos outros, quer do individualismo aristocrático de Nietzsche, quer ainda do «individualismo fanático» de Gabriel d'Annunzio». É que — como afirma numa síntese feliz — «nós não defendemos o *Eu*, esta hipertrofia que quando se afirma oprime; mas o *Cada Um*, esta realidade viva que quando se expande liberta». Porque o verdadeiro individualismo pressupõe a igualdade nos direitos individuais de todos e cada um no seio da sociedade e exige a solidariedade sem conformismo nem opressão, antes como «conexão de esforços livres, associação de energias livres» e até como «sacrifício dos fortes pelos fracos». Em suma, o individualismo solidarista de Proença institui uma nova categoria entre o Eu e o Todo, o Um e o Todos os Outros — a categoria do Cada Um, livre e igual em direitos e deveres: «Nós não defendemos o *Um* contra

todos os outros. Defendemos *cada um*. E porque defendemos *cada um*, defendemos *todos*. Não é o regime da liberdade animal. É o regime da igualdade na liberdade, da liberdade em sociedade — a única liberdade segura, a única liberdade humana.» Ao tentar deste modo a síntese entre o melhor do individualismo liberal com o melhor do solidarismo socialista, em oposição quer ao individualismo anarquista quer ao colectivismo socialista, Proença lança a semente do seu futuro socialismo democrático na *Seara Nova* dos anos 20, ao qual não receará chamar em 1930 «socialismo liberal», na esteira de Carlo Rosselli.

É no âmbito do seu combate doutrinário contra o integralismo lusitano de António Sardinha e discípulos, em 1921-1922, que Proença melhor fundamenta a superioridade do ideal democrático e dos valores da liberdade e igualdade em que aquele assenta. A tese integralista da oposição de fundo entre uma igualdade essencialmente antiliberal e uma liberdade essencialmente anti-igualitária basear-se-ia, segundo Proença, no equívoco que consistia em considerá-las «como absolutos, independentemente da única significação inteligível que podem tomar na linguagem social» («Acerca do Integralismo Lusitano IV. Liberdade e Igualdade», *Seara Nova*, n.º 9, 1-3-1922). Ora, neste último plano, a liberdade não é o regime da licença ou do arbítrio, mas um produto da regulamentação social limitada pela reciprocidade dos direitos; e a igualdade também não pode ser confundida com o puro absurdo da igualdade intelectual e moral dos homens, antes se trata da simples igualdade de direitos pela qual se procura «eliminar, como legítimas e antinaturais, todas as diferenças resultantes de considerações exteriores ao valor próprio dos indivíduos». Liberdade e igualdade longe, pois, de se excluírem ou anularem mutuamente, devem antes afirmar-se e completar-se mutuamente. A igualdade que suprime o «direito de desenvolver a própria personalidade» é uma falsa igualdade, do mesmo modo que a liberdade que dá «o direito de ser livre sem o poder de o ser», ou seja, sem as condições concretas de igualdade que permitam o seu efectivo exercício, é uma liberdade ilusória. Proença pode então concluir que «*a condição necessária da igualdade dos direitos é a igualdade dos poderes*: tanto monta dizer que a liberdade é um ideal inteiramente vão na medida em que não marcha de par com a igualdade» (*ibidem*).

Desta teorização decorre que «o liberalismo económico não é uma consequência necessária do liberalismo democrático, antes está em contradição com ele» («Da necessidade prévia de defender a democracia das suas aberrações», *Seara Nova*, n.º 158, 25-4-1929). Não há sequer, pois, necessidade de conciliar democracia com socialismo, uma vez que este não passa de um corolário daquela. Afinal, o próprio socialismo não é mais do que um meio de realizar o individualismo integral no sentido mais puramente liberal do termo. A socialização do poder ao serviço dos indivíduos, eis a fórmula que, a nosso ver, melhor poderá resumir a essência de uma tal democracia igualitária ou de um tal «socialismo liberal». É a partir destes princípios que

Proença constrói uma teoria do Estado que erige como objectivo supremo deste «o desenvolvimento progressivo da cultura e da justiça» («Os Letrados e a Política», *art. cit.*) e como base de funcionamento do mesmo o controlo democrático de todo o poder, que, por definição, tende sempre para o absoluto.

A via assim traçada por Proença, plena de rigor e coerência desde a sua colaboração na *Alma Nacional* de 1910 até à admirável síntese final do Proémio de 1939 ao 2.º volume das *Páginas de Política* — onde transparece constantemente a angustiada amargura da contradição entre os factos políticos da época e as exigências de uma razão que se apresenta vencida —, é uma via estreita e difícil num período marcado por opções ideológicas extremistas de sinal contrário, que não deixavam lugar para esta ética do progresso espiritual ao serviço dos valores do Bem, da Justiça e da Liberdade, para esta filosofia da história realista-idealista e para esta filosofia política reformista e socialista liberal.

OBRAS:

O Eterno Retorno, vols. I e II, organização, introdução e notas de António Reis, Lisboa, Biblioteca Nacional e Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1987 e 1994.

Polémicas, organização, prefácio e cronologia de Daniel Pires, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988.

Páginas de Política, vols. I, II, III e IV, Lisboa, Seara Nova, 1971-1975.

Antologia-1 e 2, prefácio, selecção e notas de António Reis, Lisboa, Ministério da Cultura, 1985.

BIBLIOGRAFIA:

Sant'Anna Dionísio, *O Pensamento Especulativo e Agente de Raul Proença*, Lisboa, Seara Nova, 1949.

Fernando Piteira Santos, *Raul Proença e a Alma Nacional*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1979.

António Reis, «O pensamento filosófico de Raul Proença», *Prelo*, Revista da Imprensa Nacional-Casa da Moeda, n.º 13, Outubro-Dezembro 1986, pp. 39-52.

— *Raul Proença — Estudo e Antologia*, Lisboa, Publicações Alfa, 1991.

João Garção, *O Pensamento Político-Social Pré-Seareiro de Raul Proença (1901-1921)*, Dissertação de Mestrado, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 1994.

António Braz Teixeira, «Filosofia e Religião no pensamento português contemporâneo», *Revista Portuguesa de Filosofia*, n.º 51, Braga, 1995, pp. 43-85.

Pessoa, o filósofo do «outro»

Renato Epifânio

Pessoa, o filósofo do «outro»

Há certamente quem considere que Pessoa não é um filósofo pela simples mas suficiente razão de que jamais forjou um «sistema filosófico» propriamente dito. Ao folhearmos os seus textos mais assumidamente filosóficos, coligidos nessa obra precisamente intitulada *Textos Filosóficos* (1), essa parece ser, de facto, uma evidência. Em lado algum encontramos um pensamento filosófico devidamente sistematizado, devidamente estruturado, em suma, um pensamento que, sistemática e estruturadamente, procure atender às questões que, desde sempre, animaram a filosofia. O que encontramos, isso sim, é antes uma série de reflexões não devidamente desenvolvidas, algumas petições de princípio apenas simplesmente enunciadas, enfim, um amontoado de textos que, no seu conjunto, não configuram, de todo, um «sistema filosófico» reconhecível enquanto tal.

Quem considera que Pessoa não é um filósofo por essa razão tem, no entanto, que atender ao seguinte: se, efectivamente, Pessoa jamais forjou um «sistema» propriamente dito, isso, em si mesmo, no caso pessoano, é já uma posição filosófica!... Com efeito, se há alguma tese que Pessoa, em nome próprio ou heteronimamente, sustenta, ao longo de todas estas páginas, é, precisamente, a da impossibilidade — filosófica, saliente-se — de forjar um «sistema filosófico». Daí, aliás, estas suas palavras, que encontramos no texto que serve de «prólogo» à obra: «A estes escritos chamo antíteses porque representam, em sua íntima substância, contra-opiniões, desmascaramentos, desilusão.» (2) Tal, de facto, todo o programa pessoano, o programa, o projecto inspirador de todos estes «escritos»: fazer a

(1) *Textos Filosóficos*, 2 vols., estabelecidos e prefaciados por António Pina Coelho, Lisboa, Edições Ática, 1994.

(2) *Ibid.*, vol. I, p. 4.

antítese de toda e qualquer tese, desmantelar todo e qualquer «sistema», desmascarando a sua genética, a sua intrínseca falsidade — *todo o «sistema filosófico» é, por natureza, falso* —, desiludindo, enfim, todos aqueles que, ingenuamente, procuram a verdade em tais embustes...

Quem considera que Pessoa não é um filósofo, um verdadeiro filósofo, apenas porque jamais forjou um «sistema», condena-se pois a esta contra-resposta: Pessoa é um filósofo precisamente porque jamais forjou um «sistema», mais propriamente, porque desmascarou a genética, a intrínseca falsidade de todo e qualquer «sistema filosófico»; ao invés, quem procura a verdade em tais embustes, esse é que, de facto, não é um filósofo, um verdadeiro filósofo... *Na aporia, o apeiron, a aparição!...* Eis porque, de facto, *todo o «sistema filosófico» é, por natureza, falso*: porque toda a «síntese» é já, em si mesma, um atrofiamento, uma ocultação da verdade. Tal, aliás, o que o próprio Pessoa nos assegurou ainda no texto que serve de «prólogo» à obra — como aí escreveu: «Na realidade do pensamento humano, essencialmente flutuante e incerto, tanto a opinião primária como a que lhe é oposta, são em si mesmas instáveis; não há síntese, pois, nas coisas da certeza, senão tese e antítese apenas. Só os Deuses, talvez, poderão sintetizar.» ([1])

Por tudo isso, consideraremos aqui Pessoa como um filósofo, como o filósofo do «outro»: do «outro» do pensar, do humano, demasiado humano, pensar, desde logo, que sempre tende a atrofiar, a ocultar a verdade, procurando a «síntese» ao invés de se contentar com o que há, «tese e antítese apenas»; do «outro» de todo o ser, dado que Pessoa, como veremos, desmascarará aqui igualmente a falsidade, a ilusão de tudo, da própria ilusão!...; do «outro» de si próprio, não fosse igualmente o seu próprio «eu», todo o «eu», uma falsidade, uma ilusão, a falsidade, a ilusão à qual o próprio Pessoa procurou, porventura ilusoriamente, escapar, *outrando-se*, criando outros «eus», os seus heterónimos; do «outro» de nós mesmos, enfim, enquanto povo, enquanto país, enquanto pátria... Em que medida foi Pessoa um filósofo, o filósofo do «outro» — do «outro» do pensar, de todo o ser, de si próprio, de nós mesmos —, eis pois o que procuraremos aqui avaliar. Como é óbvio, até pela dimensão deste nosso texto, não temos a pretensão de dizer tudo o que há a dizer sobre Pessoa, de inteiramente desocultar a verdade, a face pessoana. Mesmo que a tivéssemos, aliás, essa nossa pretensão estaria, desde logo, condenada ao fracasso.

Como nos asseguraria o próprio Pessoa, nunca há apenas uma só face, um só rosto...

Pessoa, o filósofo do «outro» do pensar

O primeiro e, porventura, o mais importante de todos estes *Textos Filosóficos* intitula-se «Introdução à Metafísica», o qual não é, aliás, propriamente um texto, mas uma série de textos, escritos a várias vozes, nos quais, não obstante, Pessoa, em nome próprio ou heteronimamente, desenvolve uma tese, precisamente a tese que se constitui como a antítese de todas as teses, de todos os «sistemas filosóficos». Os basilares princípios, dessa tese, desta tese antitética de todas as teses, podemos, aliás, desde logo, encontrá-los no primeiro dessa série de textos, da «autoria» de António Móra, e intitulado «Introdução ao Estudo da Metafísica — princípios basilares» (1). Não iremos aqui analisá-los todos, mas apenas aqueles que, neste momento, mais directamente nos interessam, ou seja, apenas aqueles que mais directamente sustentam a nossa tese, a primeira das nossas teses — a saber: que Pessoa é um filósofo, o filósofo do «outro» do pensar, do humano, demasiado humano, pensar, desde logo, que sempre tende a atrofiar, a ocultar a verdade, procurando a «síntese» ao invés de se contentar como o que há, «tese e antítese apenas».

O primeiro desses «princípios basilares» enuncia-o Pessoa, António Móra, do seguinte modo: «A filosofia é *um antropomorfismo* em todos os sistemas [...].» (2) Daí, aliás, desde logo, a falsidade, a genética, a intrínseca falsidade, de todos os «sistemas filosóficos» — dado que se, de facto, «a filosofia é *um antropomorfismo* em todos os sistemas», ou seja, dado que se, de facto, todos os «sistemas», todos os «sistemas filosóficos», nada mais são do que repositórios das humanas projecções, que pretendem configurar o real à sua medida, à sua humana, demasiado humana, medida, então, com efeito, todos os «sistemas», todos os «sistemas filosóficos», são falsos, genética, intrinsecamente falsos... Pior, muito pior ainda. Se, de facto, tudo o que vemos, vemos à luz do humano olhar, do humano, demasiado humano, olhar, então, tudo o que vemos é falso, genética, intrinsecamente falso, então, tudo o que vemos é uma ilusão, uma mera ilusão. Resta saber se — no pressuposto de que, de facto, tudo o que vemos é uma ilusão, uma mera ilusão, de que, de facto, todos os nossos juízos são falsos, genética, intrinsecamente falsos — não será esta nossa visão, esta nossa visão da visão, uma ilusão maior ainda, a maior de todas as ilusões, e se este nosso juízo, este nosso meta-juízo, não será igualmente ainda mais genética, mais intrinsecamente falso, o mais falso de todos os juízos...

Deixando em aberto essa questão — questão que, contudo, realce-se, põe em causa todos os fundamentos do sistema, do anti-sistema, pessoano, e ainda o lugar

(1) *Ibid.*, pp. 7-11.
(2) *Ibid.*, p. 8.

onde Pessoa se pretende situar, porventura o mais ilusório, porque o mais panegóico, de todos os lugares — detenhamo-nos num outro «princípio basilar», princípio esse que Pessoa, António Móra, enuncia nos seguintes termos: «Querer encontrar às coisas um íntimo sentido, uma «explicação» qualquer é, no fundo, querer simplificá-las [...].» [1] Daí, aliás, tão-só, porque atrás dissemos que toda a «síntese» é já, em si mesma, um atrofiamento, uma ocultação, da verdade — dado que se, de facto, há «tese e antítese apenas», dado que se, de facto, todas as coisas, a própria vida, têm múltiplos sentidos, ainda e sempre irredutíveis entre si, então, efectivamente, querer encontrar às coisas um íntimo sentido, um só sentido, uma só explicação, não é apenas simplificá-las. É, pior, muito pior do que isso, atrofiar, ocultar a verdade, a multiforme verdade, de cada coisa, da própria vida. Nenhuma coisa tem apenas um só sentido, uma só explicação. Se procurarmos apenas um só sentido para qualquer coisa, para a própria vida, teremos pois assim de concluir, como Pessoa, António Móra, aqui conclui, que «a Vida não tem sentido nenhum».

Posto tudo isto, perguntará o leitor para que serve então a filosofia — dado que, ao procurar encontrar uma «explicação», uma «síntese», ela está desde logo condenada a atrofiar, a ocultar a verdade. Questão pertinente. Ouçamos, por isso, a resposta que Pessoa, António Móra, nos dá: «A filosofia foi primeiro uma "ciência": tinha por fim descobrir a verdade para o fim utilitário de nos governarmos na vida; porque, se se julga que há uma vida futura, com castigos e recompensas, não é por certo pouco importante saber-se o que se deve fazer para evitar uns e merecer outros. Hoje a filosofia deve passar a ser uma arte — a arte de construir sistemas do Universo, sem outro fim que o de entreter e distrair, publicando belos sistemas.» [2] A partir desta resposta, resposta que Pessoa, António Móra, nos reitera logo na passagem imediatamente seguinte — nas suas próprias palavras: «Todos os sistemas filosóficos devem ser estudados como obras de arte» —, podemos enfim compreender para que serve, no entender de Pessoa, a filosofia. Ela não serve para revelar a verdade — dado que, ao procurar revelá-la, ela acaba sempre, ainda e sempre, por ocultá-la. Ela serve antes, tão-só, não tanto para «entreter» e «distrair», como aqui, de uma forma assaz provocatória, nos foi dito, mas sim, diríamos nós, de uma forma aliás assaz pessoana, para participar activamente no jogo de sombras, no jogo de máscaras, que é, em última instância, o real, a própria verdade.

Eis, como aliás adiante verificaremos, para que, no entender de Pessoa, serve a filosofia...

---

(1) *Ibid.*, p. 9.
(2) *Ibid.*

Pessoa, o filósofo do «outro» do pensar, de todo o ser

Vimos já aqui em que medida, a nosso ver, se assume Pessoa como um filósofo, como o filósofo do «outro» do pensar — na medida em que se demarca de todo o pensar, de todo o humano pensar, desde logo, que sempre tende a atrofiar, a ocultar a verdade, procurando a «síntese» ao invés de se contentar com o que há, «tese e antítese apenas», na medida em que faz a antítese de toda e qualquer tese, de todo e qualquer «sistema filosófico», assume-se Pessoa como um filósofo, como o filósofo do «outro» do pensar. Daí, como igualmente já aqui vimos, a sua concepção de filosofia. Ela não serve para revelar a verdade — dado que, ao procurar revelá-la, ela acaba sempre, ainda e sempre, por ocultá-la —, mas, tão-só, como dissemos, para participar activamente no jogo de sombras, no jogo de máscaras, que é, em última instância, o real, a própria verdade. Daí ainda que todas as filosofias sejam «aceitáveis», daí ainda que todas elas sejam «igualmente verdadeiras». Tal, pelo menos, no entender de Pessoa, a posição do verdadeiro filósofo, o mesmo é dizer, do «neo-pagão» — nas suas próprias palavras: «Ele [o neo-pagão] admite todas as metafísicas como aceitáveis, exactamente como o pagão aceitava todos os deuses na larga capacidade do seu panteão. Ele não procura unificar numa metafísica as suas ideias filosóficas, mas realizar um ecletismo que não procura saber a verdade, por crer que todas as metafísicas são igualmente verdadeiras.» ([1])

Visto já aqui em que medida, a nosso ver, se assume Pessoa como um filósofo, vejamos agora em que medida, ainda e sempre a nosso ver, se assume Pessoa como um filósofo, como o filósofo do «outro» de todo o ser. Para tal, atentemos num outro texto integrante desta primeira série de textos coligidos sob o título geral de «Introdução à Metafísica», texto igualmente assinado por um heterónimo de Pessoa, Rafael Baldaia, e que se intitula «Tratado da Negação» ([2]). Neste seu «Tratado» denuncia Pessoa, Rafael Baldaia, a falsidade, a ilusão de tudo, de todo o ser, do próprio «Deus» — nas suas próprias palavras: «O Único, de quem Deus, o Deus Criador da Coisas, é apenas uma manifestação, é uma Ilusão. Toda a criação é ficção e ilusão. Assim como a Matéria é uma ilusão, provadamente, para o Pensamento; o Pensamento uma ilusão para a Intuição; a Intuição uma ilusão para a Ideia Pura; a Ideia Pura é uma Ilusão para o Ser. E o Ser é essencialmente Ilusão e Falsidade. Deus é a Mentira Suprema.» ([3]) Nessa medida, conclui Pessoa, Rafael Baldaia, «devemos ser negadores de Negação», consistindo tal «Negação» em

([1]) *Ibid.*, vol. II, p. 81.
([2]) *Ibid.*, vol. I, pp. 42-44.
([3]) *Ibid.*, p. 42.

«auxiliar o Manifestado a manifestar-se mais, até ele se dissolver em Não-Ser» (1). Tal, com efeito, no entender de Pessoa, de Rafael Baldaia, do que se trata: trata-se de pactuar com a ilusão, com a falsidade do ser, com a «mentira suprema» que é «Deus», «auxiliando o Manifestado a manifestar-se», ou seja, auxiliando à manifestação da mentira, da ilusão, da falsidade, assim participando activamente no jogo de sombras, no jogo de máscaras, que é, em última instância, o real, a própria verdade...

Tal, aliás, o que, logo no texto seguinte, Pessoa, agora, aparentemente, em nome próprio, apesar do texto ter como título «O Desconhecido» (2), nos reitera. Assim, começa ele por nos dizer que «tudo é ilusão» — o pensamento, o sentimento, a própria vontade —, dado que «tudo é criação, e toda a criação é ilusão», concluindo-se pois assim que «criar é mentir». Daí a mentira do não-ser, por nós criado, ilusoriamente criado, na medida em que o pensamos, e que assim passa a ser o que não é: «alguma coisa» e não antes, tão-só, o não-ser, o próprio «Nada». Daí a irrealidade dos «vários sistemas do universo», também eles meras mentiras, também eles meras criações. Daí a irrealidade de nós próprios — nas palavras do próprio Pessoa: «Nós próprios, porque existimos, somos criações também, portanto ilusões.» Daí que, de facto, tudo seja uma ilusão, um «amontoado de ilusões», inclusivamente, e porventura sobretudo, a própria verdade — ainda nas palavras do próprio Pessoa: «Aquilo a que chamamos verdade é aquilo a que também chamamos o ser. Verdadeiro *é o que é*. Mas o que é é ilusão. Por isso a verdade é a ilusão, é uma ilusão.» Nessa medida, questiona-se Pessoa, questionamo-nos também nós, «a que abismo vamos ter»?... Na medida em que tudo é uma ilusão, inclusivamente, e porventura sobretudo, a própria verdade, na medida em que — constatação última, a mais desesperante de todas — «a própria ilusão é uma ilusão», parece, com efeito, que estamos condenados, inapelavelmente condenados, a cair no mais abissal de todos os abismos...

No entender de Pessoa, há contudo algo que, em última instância, *in extremis*, nos salva dessa queda sem fim no mais abissal de todos os abismos: a consciência. Tal, nas palavras do próprio Pessoa, o que se subtrai ao mais abissal de todos os abismos, o que se subtrai à ilusão, ao «amontoado de ilusões»: «Só há uma coisa que não pode ser ilusão, porque ela não é criada: é a *consciência*. Uma só coisa escapa a toda a crítica — a consciência. A consciência não cria, não é um conceito nosso, porque a não podemos pensar nem como sendo, nem como não-sendo. Pensar, sentir, querer, são ilusões; mas ter consciência não é uma ilusão.» Mas — questiona-se o leitor, questionamo-nos também nós — de que vale a consciência

(1) *Ibid.*, p. 43.
(2) *Ibid.*, pp. 44-46.

não ser uma ilusão quando tudo o mais o é, inclusivamente a própria ilusão?... Só se for para amargamente reconhecermos, como amargamente reconhece Pessoa, Bernardo Soares, no seu *Livro do Desassossego*, que «tudo é vão» [1]. Só, com efeito, se for para isso... Talvez que, no entanto, sob uma outra perspectiva, sob uma perspectiva *outra*, tudo se altere, mantendo-se na mesma... E possamos dizer que a consciência — essa que se subtrai ao mais abissal de todos os abismos, essa que se subtrai à ilusão, ao «amontoado de ilusões» — serve afinal, tão-só, para precisamente apreciarmos, como escreveu Pessoa, Álvaro de Campos, «o esplendor do sentido nenhum da vida» [2]. Se, de facto, «tudo é ilusório», inclusivamente a própria ilusão, se, de facto, «tudo é vão», se, de facto, como nos é dito ainda, «nada tem razão de ser» [3], satisfaçamo-nos pois com a possibilidade de o reconhecermos, satisfaçamo-nos pois com a possibilidade de apreciarmos «o esplendor do sentido nenhum da vida».

Ilusório ou não, eis o caminho, o único caminho, que Pessoa nos deixa em aberto...

Pessoa, o filósofo do «outro» do pensar, de todo o ser, de si próprio

Antes de ter sido um filósofo, o filósofo do «outro» do pensar, um filósofo, o filósofo do «outro» de todo o ser, Pessoa foi, a nosso ver, um filósofo, o filósofo do «outro» de si próprio. Não apenas porque tenha teorizado sobre isso — sobre a impossibilidade de sermos quem somos, de sermos apenas quem somos, sobre a inevitabilidade de sermos sempre outros para nós, de sermos sempre outros que não nós. Pessoa foi, aliás, tanto quanto sabemos, o «inventor» do verbo *outrar-se*. Mas não é por isso, não é sobretudo por isso, que dizemos que, antes de tudo o mais, Pessoa foi um filósofo, o filósofo do «outro» de si próprio. Dizemo-lo sobretudo porque Pessoa foi, em pessoa, a prova, a prova maior, a prova excessiva, mais do que excessiva, disso mesmo: da impossibilidade de sermos quem somos, de sermos apenas quem somos, da inevitabilidade de sermos sempre outros para nós, de sermos sempre outros que não nós. Daí, aliás, a «criação» dos heterónimos. A nosso ver, não foi essa apenas uma criação literária — ainda que, obviamente, também o tenha sido. Foi sobretudo uma criação ontológica, mais propriamente,

[1] Cf. *Obras de Fernando Pessoa*, vol. II, organização, introdução e notas de António Quadros, Porto, Lello & Irmão - Editores, 1986, p. 768.

[2] Cf. *Obras de Fernando Pessoa*, vol. I, introduções, organização, bibliografia e notas de António Quadros e Dalila Pereira da Costa, Porto, Lello & Irmão - Editores, 1986, p. 1037.

[3] Cf. *ibid.*, p. 279.

uma compulsão ontológica — na medida em que Pessoa se sentiu compelido a ser outros seres que não ele, mais propriamente ainda, na medida em que Pessoa se sentiu compelido a reconhecer que ele era já, em si próprio, uma «suma de não--eus». Isto a acreditarmos nas seguintes palavras do própria Pessoa: «Como o panteísta que se sente árvore [?] e até a flor, eu sinto-me vários seres. Sinto-me viver vidas alheias, em mim, incompletamente, como se o meu ser participasse de todos os homens, incompletamente de cada [?], por uma suma de não-eus sintetizados num eu postiço.» (1)

A acreditarmos nestas palavras de Pessoa, o seu «eu» era pois apenas um «eu postiço», mais precisamente, uma «suma de não-eus sintetizados num eu postiço». E isto porque esses outros que ele sentia em si é que eram os seus verdadeiros «eus», os rostos da sua identidade, da sua autêntica identidade... O seu «eu», em si mesmo, era pois apenas o lugar de confluência de todos esses outros que ele era, mais propriamente, de todos esses outros que eram em si, o lugar em que, nas palavras de Pessoa, Álvaro de Campos, se «reflectiam todas as forças do universo» (2). Ou nem sequer isso. Talvez que, com efeito, o seu «eu», em si mesmo, não chegasse sequer a ser um verdadeiro «lugar» — o lugar de confluência de todos esses outros que ele era, mais propriamente, de todos esses outros que eram em si, o lugar em que se «reflectiam todas as forças do universo» —, mas, tão-só, um espaço irreal, «como um quarto com inúmeros espelhos fantásticos que torcem para reflexões falsas uma única anterior realidade que não está em nenhuma e está em todas» (3). Ou nem sequer isso. Talvez que, efectivamente, o seu «eu», em si mesmo, não chegasse sequer a ser um espaço irreal, «como um quarto com inúmeros espelhos fantásticos que torcem para reflexões falsas uma única anterior realidade que não está em nenhuma e está em todas», mas, tão-só, um «vácuo, um deserto, um mar nocturno» (4). Ou nem sequer isso. Talvez que, de facto, o seu «eu», em si mesmo, não chegasse sequer a ser um «vácuo, um deserto, um mar nocturno», mas, tão-só, o nada, o próprio «Nada». Seria, aliás, por isso, tão-só por isso, que, nas palavras, nas já célebres palavras de Pessoa — mais propriamente do seu «semi-heterónimo» Bernardo Soares —, ele poderia imaginar-se todos, ele poderia imaginar-se tudo: «Posso imaginar-me tudo, porque não sou nada. Se fosse alguma coisa, não poderia imaginar.» (5).

Em última instância, descobrimos pois que o nosso «eu», o nosso verdadeiro «eu», não é sequer um outro — é, tão-só, um «nada», um «ninguém». Tal, pelo

(1) *Obras*, vol. II, p. 1014.
(2) *Ibidem*, vol. I, p. 1029.
(3) *Ibidem*, vol. II, p. 1013.
(4) *Ibidem*, vol. I, p. 910.
(5) *Ibidem*, vol. II, p. 750.

menos, a descoberta, a avassaladora descoberta, que Pessoa, Bernardo Soares, realizou — nas suas próprias palavras: «Reparei, num relâmpago íntimo, que não sou ninguém. Ninguém, absolutamente ninguém.» (1) Tal a avassaladora descoberta, a perturbante visão, que nos revela o sentido — mais propriamente, o sem sentido — do dito oracular «Conhece-te» — ainda nas palavras de Pessoa, Bernardo Soares: «Conhecer-se é errar, e o oráculo que disse "Conhece-te" propôs uma tarefa maior que as de Hércules e um enigma mais negro que o da Esfinge. Desconhecer-se conscientemente, eis o caminho.» (2) Com efeito, se nós, em última instância, nada somos, se o nosso «eu», o nosso verdadeiro «eu», em última instância, não é sequer um outro, mas, tão-só, um «nada», um «ninguém», então, efectivamente, quanto mais nos procurarmos conhecer, mais nos iludiremos. Nessa medida, o caminho do nosso conhecimento passa precisamente por aí: por desmascararmos todos os falsos «eus», todas as ilusórias identidades. Estas não são mais do que meras máscaras — máscaras sem qualquer face, sem qualquer rosto, máscaras que apenas ocultam um «nada», um «ninguém». Eis pois, em suma, porque o caminho do nosso conhecimento se cumpre desta forma, por negação: trata-se de aceder ao ser do não-ser do nosso ser, ao ser do nosso verdadeiro ser. Daí, aliás, o «caminho da Filosofia»: trata-se de aceder ao ser do não-ser do ser, o verdadeiro ser de todo o ser. Nas palavras do próprio Pessoa: «O caminho da Filosofia não é partir do conhecido para o desconhecido, mas do desconhecido no conhecido para o desconhecido em si mesmo.» (3)

Porque só somos «quem não somos» (4), «o que não somos» (5), porque «viver é ser outro» (6), «só nos encontramos quando de nós fugimos» (7). Porque «a alma não tem raízes» (8), «somos estrangeiros em toda a parte» (9) e «a nossa Pátria é onde não estamos» (10). Porque «o abismo é o muro que temos» (11) — ou seja, porque o nosso «ser» não tem, jamais, muro que o limite —, importa pois navegar, não viver — conforme o célebre mote: «Navegar é preciso/ Viver não é preciso» —, importa pois «partir», importa pois «ir de vez» — nas palavras do próprio poeta: «Ah seja como for, seja por onde for, partir!/ Largar por aí fora, pelas ondas, pelo

(1) Cf. *ibid.*, p. 667.
(2) Cf. *ibid.*, p. 564.
(3) *Textos Filosóficos*, vol. I, p. 20.
(4) Cf. *Obras*, II, p. 562.
(5) Cf. *ibid.*, p. 666.
(6) Cf. *ibid.*, p. 625.
(7) Cf. *ibid.*, I, p. 1115.
(8) Cf. *ibid.*, p. 370.
(9) Cf. *ibid.*, p. 957.
(10) Cf. *ibid.*, p. 874.
(11) Cf. *ibid.*, p. 264.

perigo, pelo mar,/ Ir para Longe, ir para Fora, para a Distância Abstracta,/ Indefinidamente, pelas noites misteriosas e fundas,/ Levado, como a poeira, plos ventos, plos vendavais!/ Ir, ir, ir, ir de vez!» (1) Tal o caminho que o próprio Pessoa procurou cumprir, tal o caminho que, segundo Pessoa, importa que cada um de nós cumpra: só assim nós próprios nos cumpriremos... Ainda e sempre, importa pois cumprir esse caminho — nas palavras do próprio poeta, «o Caminho Marítimo através dos nevoeiros da alma» (2). Ainda e sempre, importa, pois, partir em busca da «Índia nova», dessa «Índia que não existe no espaço». Só assim o nosso destino, o nosso «verdadeiro e supremo destino», se realizará — ainda nas palavras do próprio poeta: «E a nossa grande Raça partirá em busca de uma Índia nova, que não existe no espaço, em naus que são construídas "daquilo de que os sonhos são feitos". E o seu verdadeiro e supremo destino, de que a obra dos navegadores foi o obscuro e carnal antearremedo, realizar-se-á divinamente.» (3) Tal o caminho que Pessoa igualmente designa como o «Caminho da Serpente», dado que ela, a «Serpente», «liga os contrários verdadeiros, porque, ao passo que os caminhos do mundo são, ou da direita, ou da esquerda, ou do meio, ela segue um caminho que passa por todos e não é nenhum» (4).

Aquele «que passa por todos e não é nenhum», eis pois o caminho que importa seguir...

Pessoa, o filósofo do «outro» do pensar, de todo o ser, de si próprio, de nós mesmos

Para além de ter sido um filósofo, o filósofo do «outro» do pensar, de todo o ser e de si próprio, Pessoa foi também, a nosso ver, um filósofo, o filósofo do «outro» de nós mesmos. E isto porque, ainda e sempre a nosso ver, Pessoa foi, a par de Teixeira de Pascoaes e de Agostinho da Silva, entre outros, o filósofo que mais profundamente reflectiu sobre o que significa «ser português». Para muitos, «ser português» significa apenas ter nascido em Portugal — apenas isso, pouco mais do que isso. Para Pessoa, ao invés, isso é precisamente o que menos importa — dado que não é no início, ao nascermos, que sabemos se somos ou não portugueses, mas apenas no fim, na hora, no instante da morte. Só, com efeito, no fim, na hora, no instante da morte, saberemos se fomos ou não portugueses... Tudo isto porque,

(1) *Ibid.*, p. 899.
(2) Cf. *Obras de Fernando Pessoa*, vol. III, introduções, organização, bibliografia e notas de António Quadros, Porto, Lello & Irmão - Editores, 1986, p. 684.
(3) *Obras*, vol. II, pp. 1194-1195.
(4) Cf. *ibid.*, vol. III, p. 520.

para Pessoa, «ser português» é, essencialmente, ter um destino, um destino espiritual, a cumprir — só se sendo português na medida, na exacta medida, em que se cumpre esse mesmo destino. Pessoa não se dirige àqueles que olham para o seu bilhete de identidade e se consideram portugueses apenas porque aí, pretensamente, se atesta tal «estatuto». Pessoa dirige-se sim àqueles que, independentemente de terem ou não esse bilhete de identidade, de terem ou não nascido em Portugal, se mostram disponíveis para cumprir esse destino. Só, efectivamente, quem se mostra disponível para cumprir esse destino, esse destino espiritual, pode aspirar a ser português. Quem, ao invés, não se mostra disponível para cumprir esse destino, esse destino espiritual, bem pode acenar com o seu bilhete de identidade, com o seu passaporte, com o que quer que seja. Escusa igualmente de mostrar a sua árvore genealógica ou de fazer qualquer teste sanguíneo. Não há «sangue português», não há nada que, à partida, ateste esse «estatuto». Ser português não é, aliás, um «estatuto» — é, tão-só, muito simplesmente, um «estado de espírito».

Se há poema onde nos é revelado esse destino, esse poema é a *Mensagem*. Neste poema, neste conjunto de poemas, triádica, perfeitamente estruturado, começa o poeta por nos dizer: «A Europa jaz, [...]/ De Oriente a Occidente jaz, fitando,/ [...] / Olhos gregos, lembrando.// Fita, com olhar sphyngico e fatal,/ /O Occidente, futuro do passado.// O rosto com que fita é Portugal.» (1) A voz que assim se faz ouvir, se é que nós na verdade a ouvimos, é, muito mais do que a voz do poeta, a voz do próprio tempo. Diz-nos ela que a Europa jaz, reduzida que está ao que resta das ruínas gregas, à nostalgia de um «paraíso perdido», como que ancorada no impasse de um «regresso eternamente impossível». Para a libertar desse impasse, há um rosto, um rosto que fita, um rosto, um espelho no qual ela se fita: Portugal. Tal, com efeito, nas palavras do próprio Pessoa, o destino de Portugal, desde logo, da «arte portuguesa»: «Arte portuguesa será aquela em que a Europa — entendendo por Europa principalmente a Grécia antiga e o universo inteiro — se mire e se reconheça sem se lembrar do espelho. Só duas nações — a Grécia passada e o Portugal futuro — receberam dos deuses a concessão de serem não só elas mas também todas as outras.» (2) Tal, efectivamente, ainda nas palavras do próprio Pessoa, o destino da nossa nação — ser não só ela «mas também todas as outras» —, o nosso próprio destino — «sermos tudo»: «Quem, que seja português, pode viver a estreiteza de uma só personalidade, de uma só nação, de uma só fé? Que português verdadeiro pode, por exemplo, viver a estreiteza estéril do catolicismo, quando fora dele há que viver

(1) *Obras*, vol. I, p. 1145.
(2) *Ibid*, vol. III, p. 702.

todos os protestantismos, todos os credos orientais, todos os paganismos mortos e vivos, fundido-os portuguêsmente no Paganismo Superior. Não queiramos que fora de nós fique um único Deus! Absorvamos os deuses todos! Conquistámos já o Mar: resta que conquistemos o Céu, ficando a terra para os Outros, os eternamente Outros, os Outros de nascença, os europeus que não são europeus porque não são portugueses. Ser tudo, de todas as maneiras, porque a verdade não pode estar em faltar ainda alguma coisa!» (1)

Toda a nossa história foi pois assim, nessa medida, uma demorada preparação para a concretização desse destino. Desde Viriato, aquele cujo ser «é como aquella fria Luz que precede a madrugada» (2), que todos os seus personagens foram os intérpretes dessa obra que, desde sempre, beneficiou da «assistência divina» — tal, pelo menos, o que o próprio Pessoa expressamente nos assegura, logo a abrir a segunda parte da sua *Mensagem*: «Deus quere, o homem sonha, a obra nasce./ Deus quiz que a terra fosse toda uma,/ Que o mar unisse, já não separasse./ Sagrou-te, e foste desvendando a espuma,// E a orla branca foi de ilha em continente,/ Clareou, correndo, até ao fim do mundo,/ E viu-se a terra inteira, de repente,/ Surgir, redonda, do azul profundo [...].» (3) Essa obra assim descrita não foi, contudo, como muitos pensam, nem a nossa «idade de ouro» nem, muito menos, o nosso «último passo». Neste equívoco, neste recorrente equívoco, cada vez mais enraizado, reside aliás o maior entrave à concretização desse nosso destino. Paradoxalmente, as «Descobertas» significaram o nosso próprio «Encobrimento». E por isso esperamos ainda pelo regresso do «Encoberto», aquele que, ainda nas palavras do poeta, partiu na «última nau»: «Levando a bordo El-Rei D. Sebastião,/ [...] / Foi-se a última nau [...] // Não voltou mais. A que ilha indescoberta/ /Aportou? Voltará da sorte incerta/ Que teve? [...] // Ah, quanto mais ao povo a alma falta,/ Mais a minha alma atlantica se exalta/ E entorna,/ E em mim, num mar que não tem tempo ou spaço,/ Vejo entre a cerração teu vulto baço/ Que torna.// Não sei a hora, mas sei que ha a hora [...].» (4) O regresso de «D. Sebastião» não significa senão contudo o regresso de nós mesmos a nós próprios. Somos nós — é o Homem — o verdadeiro «Encoberto». Recordemos aqui, a este respeito, as já célebres palavras de Sampaio Bruno, escritas em jeito de conclusão do seu *O Encoberto*: «Dissipe-se a núvem que encobre o herói. O herói não é um príncipe predestinado. Não é mesmo um povo. É o Homem.»

A viagem, a verdadeira viagem, está pois ainda por se iniciar. Ela só agora realmente se inicia — como nos diz o poema, já na sua terceira parte: «Grécia,

(1) *Ibid.*, pp. 703-704.
(2) Cf. *ibid.*, vol. I, p. 1147.
(3) *Ibid.*, p. 1154.
(4) *Ibid.*, p. 1160.

Roma, Cristandade,/ Europa — os quatro se vão [...].» (1) Falta, pois, cumprir Portugal, falta, assim, realizar o «Quinto Império» — o Império Outro, Outro porque realmente espiritual. E por isso ele não será apenas mais um Império, apenas mais um «Cadáver adiado», um «Cadáver mandando», como o são todos os Impérios não espirituais — nas palavras do próprio Pessoa: «Todo o Império que não é baseado no Império Espiritual é uma Morte de Pé, um Cadáver mandando.» (2) Para isso, contudo — para que o «Quinto Império» não seja apenas mais um Império, mas sim o Império Outro —, importa que Portugal se negue enquanto tal. Só assim ele se cumprirá. Só, com efeito, negando-se enquanto tal, só, efectivamente, *outrando-se*, poderá Portugal ser esse *outro*, esse «rosto» em que todos «se mirem e se reconheçam sem se lembrarem do espelho». Persistindo em ser, Portugal nada será. Importa pois assim que ele deixe de ser — nas igualmente já célebres palavras de Agostinho da Silva: «Só então Portugal, por já não ser, será.» Tal, em suma, o destino que Pessoa nos traça, destino esse em tudo idêntico ao seu próprio destino enquanto pessoa. Como aqui vimos, também Pessoa, com efeito, enquanto pessoa, se procurou cumprir precisamente desse modo: na negação, na *outração* de si mesmo, assim procurando «ser todos», assim procurando «ser tudo de todas as maneiras». Dirão alguns que, por isso mesmo, o «Quinto Império» não passa de um «sonho», de mais uma das muitas «projecções pessoanas». Pessoa, ele próprio, reconhece-o, porém. Daí aliás o seu repto, o seu reiterado repto: «Comecemos por nos embebedar desse sonho, por o integrar em nós, por o incarnar. Feito isso, cada um de nós independentemente e a sós consigo, o sonho se derramará sem esforço em tudo que dissermos ou escrevermos, e a atmosfera estará criada, em que todos os outros, como nós, o respirem. Então se dará na alma da nação o fenómeno imprevisível de onde nascerão as Novas Descobertas, a Criação do Mundo Novo, o Quinto Império. Terá regressado El-Rei D. Sebastião.» (3)

Por isso mesmo que «irreal», eis a «verdade» deste nosso «sonho», deste nosso destino...

OBRAS:

Textos Filosóficos, 2 vols., estabelecidos e prefaciados por António Pina Coelho, Lisboa, 1994.

Obras de Fernando Pessoa, 3 vols. organização, introdução e notas de António Quadros, Porto, 1986.

(1) *Ibid.*, p. 1162

(2) *Ibid.*, vol. III, p. 682.

(3) *Ibid.*, p. 710.

BIBLIOGRAFIA:

António de Pina Coelho, *Os fundamentos filosóficos da obra de Fernando Pessoa*, 2 vols., Lisboa, 1968.

Jacinto do Prado Coelho, *Diversidade e Unidade em Fernando Pessoa*, Lisboa, 1949, 1990 (contém ampla bibliografia)

Eduardo Lourenço, *Fernando Pessoa Revisitado*, Porto, 1973.

— *Poesia e Metafísica. Camões, Antero, Pessoa,* Lisboa, 1985.

— *Fernando Rei da nossa Baviera*, Lisboa, 1986.

Gilberto Mello Kujawsky, *Fernando Pessoa, o Outro*, S. Paulo, 1967.

António Quadros, *Fernando Pessoa, a Obra e o Homem*, Lisboa, 1960.

— *Fernando Pessoa, Vida, Personalidade, Génio*, vol. 1, Lisboa, 1981.

— *Fernando Pessoa, Iniciação Global à Obra*, vol. II, Lisboa, 1982.

— «Fernando Pessoa», in *Logos. Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa-São Paulo, 1989-92 (contém ampla bibliografia).

Mário Sacramento, *Fernando Pessoa, Poeta da Hora Absurda*, Lisboa, 1958.

José Augusto Seabra, *Fernando Pessoa ou o Poeta-Drama*, São Paulo, 1974.

— *O Heterotexto Pessoano*, Porto, 1985.

Jorge de Sena, *O Poeta é um Fingidor*, Lisboa, 1961.

Joel Serrão, *Fernando Pessoa, Cidadão do Imaginário*, Lisboa, 1981.

Agostinho da Silva, *Um Fernando Pessoa*, Lisboa, 1959.

Segunda parte

Sob o signo do magistério de Leonardo Coimbra

Capítulo Um

Sant'Anna Dionísio: um pensamento invertebrado

J Pinharanda Gomes

José Augusto Sant'Anna Dionísio nasceu no Porto, em 1902, assumindo-se, durante toda a sua vida de pensador, como discípulo de Leonardo Coimbra, de quem foi aluno na Faculdade de Letras do Porto, e onde se licenciou, primeiro em Filologia Germânica, com uma tese sobre Nietzsche (1924), e depois em Filosofia, já sob a orientação do mestre, com uma dissertação sobre Bergson (1926).

Professor do ensino liceal, foi um intelectual sempre interveniente na vida cultural do país: participou na última direcção de *A Águia;* aderiu ao republicanismo da *Seara Nova,* a despeito das incompatibilidades com António Sérgio; demarcou-se do Integralismo Lusitano; colaborou activamente em jornais com artigos de ocasião, tantas vezes ditados pela conjuntura, como *A Tribuna, Acção Republicana, A Montanha, República, O Primeiro de Janeiro, O Estado de S. Paulo,* vindo o seu nome a figurar na Comissão de Honra da revista *Nova Renascença,* fundada no Porto, em 1980, por iniciativa de José Augusto Seabra.

Num dos seus últimos actos cívicos, assumiu o cargo de mandatário nacional da candidatura presidencial de Orlando Vitorino, vindo a falecer em 1991.

A análise da sua obra filosófica, a que procederemos adiante, não pode deixar de levar em linha de conta os importantes estudos que dedicou tanto a Leonardo Coimbra como a Antero de Quental. No caso de Leonardo, deve-se a Sant'Anna Dionísio a primeira abordagem de fundo, feita por um discípulo, ao pensamento do mestre: *Leonardo Coimbra. Contribuição para o Conhecimento da sua Personalidade e seus Problemas,* conferência pronunciada em 15 de Fevereiro de 1936 em Vila Real.

Este ensaio exegético provocou diferentes reacções, seja a que se estabeleceu em torno da questão da conversão de Leonardo à Igreja, que Sant'Anna não aceitava, ou, pelo menos, não entendia, seja a que travou com António Sérgio, em defesa do valor filosófico da obra de Leonardo, a qual deu origem ao livro *Objecções a António Sérgio sobre o Valor Filosófico da Obra de Leonardo Coimbra* (Porto, 1938).

A Sant'Anna se deve ainda a coordenação e compilação dos textos incluídos no livro *Leonardo Coimbra. Testemunhos dos seus Contemporâneos* (Porto, 1950), onde elaborou o primeiro longo documento bibliográfico de Leonardo Coimbra (pp. 297-423), bem como a edição das *Obras de Leonardo Coimbra*, nas edições Lello do Porto, em dois volumes (Porto, 1983), apresentada por um longo e belo prefácio — *Leonardo Coimbra. Pensamento e Drama*, o que, no entanto, não priva esta edição de fortes reparos, tanto quanto aos critérios de organização como aos de transcrição. Os restantes estudos publicados por Sant'Anna ao longo da sua febril actividade de estudioso e intérprete de Leonardo foram oportunamente compilados por António Braz Teixeira no livro intitulado *Leonardo Coimbra. O Filósofo e o Tribuno* (1985), com erros de cronologia.

No tocante aos seus valiosos ensaios sobre Antero de Quental, visou a interpretação de momentos-chave da vida do Filósofo e Poeta açoriano, depurada das construções posteriores em torno da doença, dos mitos anterianos, do suicídio e da santidade, por forma que o Poeta nos é apresentado na sua humaníssima humanidade, com a sua vocação criacional, mas também com as suas limitações de existente e de alma incarnada. Aí surge Antero resumido ao essencial da condição humana: «A procura de um pouco de inteligibilidade que pudesse guiar o Homem nas trevas do seu destino.» Um Antero por dentro, na luta entre os compromissos da consciência poética e especulativa, em que do mesmo passo se destruiu, mas, enfim, realizou.

Sant'Anna — com um especulativo pasmo — diante da figura de Antero! É um pasmo que o transporta para um abraço, raro para uma abordagem. Sant'Anna abraça e abrange todo o Antero — a sua plenitude de ser expressa na plenitude poética e, porventura, na implenitude sistemática. Desse abraço queda-nos o testemunho dos seus textos, designadamente os três ensaios correntes em livro: *Antero. Algumas Notas sobre o seu Drama e a sua Cultura* (1933, na capa: 1934), *O Testamento Filosófico de Antero de Quental* (1945) e *A Sinceridade Política de Antero de Quental* (1949).

O pensamento

A obra escrita do filósofo portuense é desigual, mas nunca trai a lealdade a uma tipologia que as suas próprias palavras definem: um *pensamento invertebrado.* Quer dizer: que não afirma nem se afirma, que mantém o juízo suspenso, na linha da melhor tradição céptica. A filosofia é filosofia porque não sabe, porque o homem-filósofo ainda não se ergueu à verticalidade que só as vértebras possibilitam. Grave imagem: o homem ainda rasteja. É impotente para se impor.

Na sua primeira fase, latamente situada entre 1924 e 1931, Sant'Anna dedica-se antes de mais à disciplina escolar e, a título de intervenção, pela causa do seu nacionalismo republicano, à maneira da boa cepa portuense, afirma-se publicista — apontamentos políticos, ou de cultura política, que progressivamente o aproximaram dos ideólogos da *Seara Nova,* onde achou bons amigos, como Raul Proença, embora, com António Sérgio, cedo se houvesse desentendido. Quer-nos parecer que, para o cepticismo metódico, ou perplexo de Sant'Anna, o racionalismo de Sérgio deveria surgir-lhe como um dogmatismo *in extremis,* um saber que supunha saber tudo, e que só na acção pragmática achava eco satisfatório. Além disso, ou não fosse um homem educado no convívio de Leonardo, de Pascoaes e dos poetas da Renascença Portuguesa, Sant'Anna concedia especial estima ao pensamento subjectivo, à necessidade de interrogar, à vocação poética da filosofia. Ora, para Sérgio, tais posturas eram inadmissíveis.

O opúsculo *Scepticismos* definirá um tipo de mentalidade, de vocação filosófica e de aporia gnosiológica. Toda a viagem se restringirá a este deambular, frequente, repetitivo e compulsivo de um pensamento invertebrado num caminho de cepticismo. Só o Possível abre uma luz, mal perceptível, porém, na escuridão do humano saber.

Desde 1931 a 1950, vemo-lo disperso na poligrafia, mas é deste período a sua maior atenção à exegese e à hermenêutica dos pensadores portugueses que ele achou seus parentes: Antero de Quental, Amorim Viana, Teixeira de Pascoaes, Raul Proença — o ensaio intitulado *O Pensamento Especulativo e Agente de Raul Proença* é uma das melhores interpretações daquele pensador, e tem alto significado na bibliografia de Sant'Anna — e, sobretudo, de Leonardo Coimbra. Com esta fase coexiste o paisagista, desafiado por Raul Proença para o *Guia de Portugal.* É o Douro, o Minho, o Porto, Trás-os-Montes. O pintor das terras e das gentes, o achador de pistas e de caminhos, o hermeneuta de pedras e de monumentos. Ele acha, na geografia literária, uma forma de exprimir por inteiro aquele seu talento de aguarelista e de desenhador. Sempre subjectivo, sempre impressionista, pintando e desenhando, não tanto o que se vê, mas isso como vê. Com os olhos de alma. E, salvo as visitas que repetiu ao pensamento de Leonardo Coimbra, a sua última fase persiste na lealdade aos temas, em que, na ordem especulativa, sobressai a diuturna atenção à didáctica da filosofia. Com Ângelo Ribeiro, Newton de Macedo, Delfim Santos, Álvaro Ribeiro e José Marinho, Sant'Anna tem justo lugar entre os modernos didactas da filosofia liceal, em que preconizou um ensino de tipo livre e iniciático, numa posição que, não obstante as diferenças de fundo, o aproxima de Marinho e o afasta de Álvaro Ribeiro. Com isso se aproximou também dos grandes mestres inspiradores da mocidade, de modo especial Nietzsche, Bergson, Pascoaes e Leonardo Coimbra, autores que foram, a nosso ver, os que mais directa interferência acharam na formação de carácter mental do pensador portuense.

O que vem a ser o «pensamento invertebrado»? É o pensamento subjectivo assumido em sua objectividade. Pensamento inicial, por vezes confundido com «narcisismo», provém da «ordem íntima», que raro se excede no discurso sistemático, antes se limita ao instante do sentido, do sentimento, da visão instante e do instantâneo. A ordem íntima não se sistematiza: procede por aforismo, mostração súbita, tão súbita quanto as sensações da alma, quais enigmas. O aforismo resulta na interrogação do enigma a si mesmo ([1]).

Num tentame definitório do estilo, José Marinho situa o de Sant'Anna entre o aforismo e o ensaio ([2]). O pensador portuense, salvo nos mais demorados textos sobre a didáctica da filosofia, raro tende a um estilo discursivo e descritivo. Procede por instantâneos que precedem de todo o ser — razão e intuição — pelo que, a bem dizer, e numa glosa a Unamuno, aflui a um pensamento humano de carne e osso, em que o puro espírito só se realiza filosoficamente situado no impuro corpo. Algumas vezes julgado por impossibilidade de sair do aforismo — *Cepticismos* (1929), *Tangentes* (1941), *Atlânticas* (1945), *Rio de Heraclito* (1956), *Enigmas Helénicos* (1969) — e, ainda, por no pensamento acerca dos problemas filosóficos raro abandonar uma posição de *tangencialismo,* sem imergir na carne e no sangue deles, Sant'Anna declarou: «A grande vantagem do pensamento aforístico sobre o pensamento discursivo está na faculdade que ele tem de ser sincero, corrigindo-se e desmentindo-se sem pudor.» (*Pensamento Invertebrado,* p. 51.) No pensamento da vida e da morte, do sofrimento e da dor, do riso e do que for humano e divino, o estilo aforístico nunca assume o perfil tético *ad demonstrandum.* É uma mostração, nunca uma demonstração. E, por isso, não se vincula a uma certeza irrevogável. Muda consoante o que em cada momento se lhe oferece. O abandono da filosofia como saber sistemático é característico do pensamento de Sant'Anna, pensamento esse que definiremos como aforístico, vivencialista e tangencial. Justificando: *aforístico,* porque o pensamento só abrange o ser e o saber do ser em clarões breves; *vivencialista,* porque o saber só tem relação com a vida; *tangencial,* porque o saber nunca entra no enigma do ser. Tange-o, mas não o seca, nem consegue incentrar-se nele.

Tais predicados, unidos por um cepticismo dramático, podem levar a concluir que a Sant'Anna falta o sentido da transcendência. Assim não é. Ele acha-se «disponível para o supra-existencial» ([3]), tem aguda noção de Deus e do Diabo como interlocutores do Homem, ainda quando aqueles nomes sejam assumidos como símbolos de uma realidade incógnita. Contudo, se é realidade incógnita, dela só pode dizer que, ignorando se é necessária, é, todavia, *Possível.* Dito com as suas

([1]) Pinharanda Gomes, *Dicionário de Filosofia Portuguesa* (Lisboa, 1987), p. 17.
([2]) José Marinho, *Verdade, Condição e Destino,* p. 214.
([3]) António Quadros, in *Democracia e Liberdade,* 42-43, 1987, p. 36.

palavras: «O Universo não é inteiramente absurdo. Se o fosse, a ciência não seria possível.» (*Pensamento Invertebrado*, p. 59.)

Que é, nesse caso, a Filosofia? Uma tentativa de saber, não por discurso fluxivo e tético, mas por abordagem interrogativa. Como em Marinho, há um sentido do enigma, enquanto em Álvaro Ribeiro há muito mais o sentido da verdade. Sant'Anna entende a filosofia como uma «ciência das interrogações». Ela não é, sequer, ciência; é uma interrogação para a ciência. Corolário: «Aos filósofos sistemáticos e coerentes são mil vezes preferíveis, como educadores, os que mudam todos os dias de opinião, e que, em vez de proporem soluções, formulam perguntas.» (*Ob. cit.*, p. 51.) Por isso confessava, logo no início da sua vida de pensador, que os filósofos especulativos nunca o interessaram. «O único pensamento que estimo e compreendo é o que se escreve com sangue.» (Id., *ibid.*, p. 47.) Como se a verdade fosse para o talento e a sinceridade fosse para a vida. A didáctica da filosofia decorre deste sentir. Consiste ela em uma «pedagogia acroamática ou culminante» (*A Pedagogia Culminante dos Gregos*, p. 22). O número de textos pelo autor dedicado ao problema do ensino da filosofia, num acto que o torna verdadeiro discípulo de Leonardo Coimbra, que foi quem mais atenção dedicou ao tema — coroa-se na sua tese ao magistério da nova Faculdade de Letras portuense, *Pedagogia Culminante dos Gregos* (1962) que naturalmente o júri de exame não considerou novidade. A tese abrange, reformula e põe em estilo discursivo os anteriores escritos do autor acerca da didáctica da filosofia. Em duas partes, na primeira versa o tema da pedagogia culminante pré-socrática e, na segunda, a pedagogia socrático-platónica e aristotélica, concluindo por uma tese de cariz iniciático, pelo que o filósofo que ensina a filosofia é alguém que não tem, nem pode ter, a estrutura de um funcionário público. «O mais importante da educação era realizado [nas escolas helénicas] sob forma discretíssima e inefável, pela acção da presença dos grandes mestres, da palavra eloquente, inspiradora e sacra.» (Id., *ibid*, p. 118.) Equivale este modo ao que se concebe como ensino da *filosofia prima*, isenta de lógica e de psicologia, em que o aprendiz aprende pelo testemunho eloquente do mestre. Também, por isso, a filosofia é algo que nunca se aprende nem se ensina. Tenta-se viver em ascese filosófica.

A filosofia há-de, então, ser um caminho para o Possível. A noção de Deus passa principalmente por constituir-se na sua falta. «O Homem viveu sempre mal. Por falta de pão? Sim, por falta de pão, mas, acima de tudo, por falta de Deus» (*Pensamento Invertebrado*, p. 69), porque Ele não se mostra de tal modo que não falte. Por mais que se mostre, sempre falta mostrar-se. Conhecemo-lo como certamente necessário, mas só o concebemos como um necessário Possível. «Ninguém sabe se Deus existe. Mas sabe-se que deveria existir. Devemos, portanto, viver como se ele existisse.» (*Rio de Heraclito*, p. 18.) Teologia possibilista para uma ética estoicizante, ao modo de Amorim Viana e de Bruno.

«Podemos entender a filosofia de Sant'Anna Dionísio como uma aguda explosão de uma agonística que se trava no seio da alma do homem e no fundo de tudo quanto existe. Recusando de início a noção de absoluto enquanto acessível à mente humana, o seu agnosticismo metafísico recusa a Necessidade como primeira e última palavra do saber do homem, põe consequentemente limites ao determinismo científico. Nem tudo é determinado, a contingência é real, radical o saber poético, radical a liberdade, o indeterminismo fusiona com o determinismo no seio do Ser. Escapa-nos a palavra que conciliasse os dois aspectos da realidade. Na relação de cada homem com a Natureza e com os outros homens surge, entretanto, o que chama *Possível*. Grande palavra, apta para designar o que transcende toda a actual finitude do homem, mas cujo fundo sentido se detém ante os excessos de afirmar o absoluto ou negá-lo. Não tendo nunca sistematizado o pensamento decorrente da sua visão, essencialmente antropológica, exprime-se a sua filosofia com uma imagética e um sentido bem adequados à sua visão dos limites e do misterioso drama do ser.» (1)

Teísmo idealista, encravado no mais profundo sentido da vida, o de Sant'Anna oferece incidências criacionistas e saudosistas, talvez mais valiosas do que as preocupações de tipo ético. E talvez lhe importasse mais aprofundar uma ontologia do que esmaecer estoicamente, numa insegura visão de quanto existe (2). A filosofia da Sant'Anna nunca foi a obtenção de certezas, nem, talvez, o acesso à verdade. Preferiu constituir-se num possibilismo. O facto de haver Verdade não resolve o facto de um ser perante ela situado, e que dela não tem conhecimento outro que o possível. A filosofia nunca passa do primeiro instante. É o acto de pensar o mesmo, agora e sempre, jamais saindo daí — do mesmo, e sempre.

OBRAS: (3)

Nietzsche. Vida e Pensamento, Dissertação de Licenciatura em Filologia Germânica, Porto, Faculdade de Letras, 1924.

Bergson. Dissertação de Licenciatura em Filosofia, Faculdade de Letras, Porto, 1926.

---

(1) José Marinho, «Sant'Anna Dionísio», in *Leonardo,* Ano 1, n.º 1, 1988, p. 35. Texto lido, a partir do manuscrito, por João Luís Ferreira, presume-se que ele se destinasse ao livro *Verdade, Condição e Destino,* onde Marinho escreveu: «Em S. D. despontou, com a noção do *Possível,* uma virtualidade transcendental que se mantém latente.» Marinho, *ob. cit.,* p. 214.

(2) Pinharanda Gomes, *Teodiceia Portuguesa Contemporânea,* p. 103.

(3) Quando, em muitos dos seus livros, Sant'Anna indica as «Obras do Autor», nem sempre cita os títulos completos e, por vezes, as datas aparecem erradas. Procurámos reconstituir, com base no ficheiro da Biblioteca Nacional e mediante consulta directa dos livros. Esta nossa compilação bibliográfica está longe de ser exaustiva, incluindo apenas os títulos de livros e/ou opúsculos, e omitindo as centenas de artigos dispersos nos jornais e nas revistas.

«Uma Tese de Bergson sobre o Riso», in *A Águia*, III, n.os 55-57 (1927), pp. 42-45 e IV, n.º 12 (1928), pp. 30-36.

Ciência de Borla. Contribuição para a História dos Estudos Germânicos em Portugal, Inédito, 1929.

Scepticismos, Porto, Renascença Portuguesa, 1929.

Do Ensino da Filosofia nos Liceus. Breve Relatório de um Ano de Prática Pedagógica no Liceu José Falcão. Precedido dum longo Intróito acerca do Ensino da Filosofia nos Liceus. Estágio do 4.º Grupo, 1928-1929, Porto, Tip. Costa Carregal, s/d (1931).

Apontamentos (Cultura e Política), 1.º Volume, Porto, Ren. Port., 1931.

Apontamentos (Cultura e Política), 2.º Volume, Inédito.

Pensamento Invertebrado, Porto, Ren. Port., 1931.

Antero. Algumas Notas sobre o seu Drama e a sua Cultura, Lisboa, Seara Nova, 1933.

Leonardo Coimbra. Contribuição para o Conhecimento da sua Personalidade e dos seus Problemas, Porto, Ed. do Autor, 1936. Nova Edição. Porto, Lello & Irmão, 1983. (Algumas das teses acham-se analisadas e rebatidas por Leonardo Coimbra, Filho, *Leonardo Coimbra. Considerações sobre o Livro do Dr. Sant'Anna Dionísio*. Porto, Livraria Tavares Martins, 1936.)

Objecções a António Sérgio sobre o Valor da Obra Filosófica de Leonardo Coimbra, Porto, Imprensa Portuguesa, 1938 (compila a polémica havida em *O Diabo*, com António Sérgio, de cujas intervenções fornece resumo).

Tangentes. Reflexões de Ocasião com algum sentido intemporal, Lisboa, Seara Nova, 1938.

A Não-Cooperação da Inteligência Ibérica na Criação da Ciência, Lisboa, Seara Nova, 1941 (1942) (fora do mercado).

O Testamento Filosófico de Antero de Quental (Prefácio e Antologia), Lisboa, Seara Nova, 1945.

Atlânticas. Reflexões Conviventes, Porto, Imprensa Portuguesa, 1945.

Jardins de Infância, Lisboa, Seara Nova, 1945.

A Hipótese do Eterno Retorno, Lisboa, Seara Nova, 1946.

Pedro de Amorim Viana, in João Gaspar Simões, *Perspectiva da Literatura Portuguesa do Século XIX*, volume 1, Lisboa, Ática, 1947, pp. 141-170.

Museu Biblioteca de Vila Viçosa, Lisboa, Fundação da Casa de Bragança, 1947 (Ilustrações de António Lino).

A Sinceridade Política de Antero de Quental, Porto, Imp. Port., 1949.

O Pensamento Especulativo e Agente de Raul Proença, Lisboa, Seara Nova, 1949.

Leonardo Coimbra. Testemunhos dos seus Contemporâneos, Prefácio, Compilação, Biografia e Bibliografia, Porto, Tavares Martins, 1950 (as sequências cronológicas da Biografia e da Bibliografia nem sempre merecem confiança).

A Filosofia como Objecto da Pedagogia, Porto (*sic*), Seara Nova, 1952.

O Poeta, essa Ave Metafísica, Porto, Seara Nova, 1953.

Petrus Hispanus et Son Traité De Anima, Actas do XI Congresso Internacional de Filosofia, Bruxelas, 1953, vol. XIV.

A Meditação Filosófica no Novo Mundo, Comunicação ao Congresso Internacional de Filosofia de São Paulo, Lisboa, Seara Nova, 1955.

Rio de Heraclito (Solilóquios), Lisboa, Seara Nova, 1956.

Valor da Ciência para Leonardo Coimbra, Conferência no Centro de Estudos Humanísticos do Porto, em 30-5-1956, Porto, C.E.H., 1956.

«O Ensino Acroamático dos Gregos», in *Palestra*, 1 (Lisboa, 1958), pp. 32-36.

Pensamentos, Lisboa, Seara Nova, 1959.

Sentido do Uno e do Múltiplo no Pensamento Teodiceico de Leonardo Coimbra, Sep. de Actas do Colóquio de Estudos Filosóficos, Braga/ Porto, 1959.

As Ideias de Espaço e de Tempo, Conferência, Lisboa, Palestra, 1959.

«Pedro Nunes Cartógrafo», in *Palestra*, 9 (Lisboa, 1960), pp. 20-25.

Diálogo do Jardim, Lisboa, Of. Gráfica, 1960.

«A República e o Ensino Superior Científico», in *Seara Nova*, 38 (Lisboa, 1960), pp. 237--251.

Reforma das Faculdades de Ciências. Reflexões e Subsídios, Lisboa, Seara Nova, 1960.

Platão: *Hípias Maior. Diálogo acerca do Belo.* Tradução e Prefácio, Lisboa, Seara Nova, s/d (1960).

«Sabedoria Cartesiana», in *Colóquio*, n.º 14 (Lisboa, 1961), pp. 51-52.

Teólogo Laico (Amorim Viana), Lisboa, Seara Nova, 1961.

«Física e Metafísica do Espaço e do Tempo», in *Palestra*, 13 (Lisboa, 1961), pp. 33-43.

Pedagogia Culminante dos Gregos, Dissertação de Concurso para Professor Extraordinário da Faculdade de Letras do Porto, Imprensa Portuguesa, 1962 (nem a humildade do Autor surtiu efeito perante a frieza dos funcionários públicos da novel Faculdade de Letras).

Curriculum Vitae, Porto, Imprensa Portuguesa, 1962 (redigido para documentar o processo de candidatura a professor extraordinário da Faculdade de Letras do Porto).

«Sócrates e a sua Pedagogia», in *Palestra*, 17 (Lisboa, 1963), pp. 7-12.

«Metafísica da Música», in *Colóquio*, 25 (Lisboa, 1963), pp. 57-58.

«Do Teatro Grego», in *Espiral*, II (Lisboa, 1965), pp. 39-40.

O Universo de Raul Brandão, Conferência na sociedade Martins Sarmento, Guimarães, 15-3-1967, Guimarães, 1967.

Dois Contra-Sensos de Psicologia Literária: Fradique e Jacinto, Lisboa, Palestra, 1968.

Enigmas Helénicos, Lisboa, Seara Nova, 1969.

Ilha da Madeira e suas Virtualidades Espirituais, Lisboa, Palestra, 1970.

Da Urbe e do Burgo, Porto, Lello & Irmão, 1971, ^{2}1983 (compila inúmeros artigos publicados no jornal *O Primeiro de Janeiro* entre 1960 e 1970).

Alto Douro Ignoto, Porto, Lello & Irmão, 1973, ^{2}1977.

Ares de Trás-os-Montes, Porto, Lello & Irmão, 1977.

Velho Minho, Porto, Lello & Irmão, 1978.

«Filósofo e Teólogo, Psicólogo e Médico genuinamente Portucalense, Vivente há Oito Séculos (Pedro Hispano)», in *Actas do Congresso Histórico de Guimarães*, Volume V (Guimarães, 1982), pp. 61-66.

Leanardo Coimbra, o Filósofo e o Tribuno, Lisboa, Imprensa Nacional, 1985 (compila múltiplos dispersos, publicados em *O Primeira de Janeiro* e alhures. Infelizmente foram

mantidos os erros de cronologia, pelo que a vida do biografado aparece, por vezes, desfocada).

Guia de Portugal, de Raul Proença, Vols. 1 a 5, Direcção, colaboração e reedição, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1940-1945 e Fundação Calouste Gulbenkian, 1955, 1960 e 1970.

Depoimento sobre Santos Graça, Póvoa de Varzim, 1984.

BIBLIOGRAFIA:

Alfredo Ribeiro dos Santos, *A Renascença Portuguesa. Um Movimento Cultural Portuense*, Porto, 1990.

Anabela Paul, «Prof. José Augusto Sant'Anna Dionísio. Figura proeminente da Cultura Portuguesa», in *O Tripeiro*, série nova, Ano V, n.º 8 (Porto, 1985), pp. 231-234 (com desenhos do biografado).

António Aresta, «A Escola Filosófica Portuense», in *O Primeiro de Janeiro*, Ano 113, n.º 264 (Porto, 30-9-1981) p. 7.

António Braz Teixeira, *O Pensamento Filosófico Jurídico Português*, Lisboa, 1983.

António Quadros, «A Filosofia Portuguesa, de Bruno à Geração do 57», in *Democracia e Liberdade*, n.ºs 42-43 (Lisboa, 1987), pp. 7-70.

Manuel de Aragão, *Eugénio Aresta. Subsídio para a História da Escola Filosófica Portuense*, Porto, 1980.

Curriculum Vitae. Sant'Anna Dionísio, Porto, 1962.

Eduardo Fey, *O Ensino da Filosofia em Portugal*, Lisboa, 1987.

Enciclopédia (Grande) Portuguesa e Brasileira, Vol. 17, pp. 236-237.

J. Pinharanda Gomes, «Dionísio, Sant'Anna», in *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura* (Verbo), Vol. 16, coluna 1309.

— *Dicionário de Filosofia Portuguesa*, Lisboa, 1987.

— *Teodiceia Portuguesa Contemporânea*, Lisboa, 1974.

João Ferreira, *Existência e Fundamentação Geral do Problema da Filosofia Portuguesa*, Lisboa/ /Braga, 1965.

João Luís Ferreira, «Acerca do Cepticismo», in *Leonardo*, I, n.º 1 (Lisboa, 1988), p. 42.

José Marinho, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporânea*, Porto, 1976.

Luís de Pina, *Faculdade de Letras do Porta. Breve História*, Porto, 1968.

Paulo Samuel, *A Renascença Portuguesa. Um Perfil Documental*, Porto, 1990.

— «Na Morte de um Pensador Portuense, S. Dionísio», in *O Tripeiro*, 7.ª série, Ano X, n.ºs 5-6. Porto, 1991.

Capítulo Dois

Álvaro Ribeiro

Antonio Braz Teixeira

1. Introdução

Embora houvesse durado apenas uma escassa dúzia de anos, a Faculdade de Letras do Porto, mercê do magistério de Leonardo Coimbra, que se prolongava para além das paredes da «Casa Amarela», em tertúlias animadas pelo verbo eloquente e inspirado do autor de *A Alegria, a Dor e a Graça*, foi o foco irradiante de uma ímpar escola filosófica de que viria a destacar-se um invulgar grupo de pensadores, que, tendo seguido caminhos especulativos singulares, distintos entre si e distintos dos do pensamento leonardino, sempre se consideraram seus discípulos, sendo reconhecível, na reflexão de cada um deles, a marca daquele magistério.

Deste grupo, constituído por Álvaro Ribeiro (1905-1981), José Marinho (1904-1975), Sant'Anna Dionísio (1902-1991), Delfim Santos (1907-1966), Augusto Saraiva (1900-1975), Agostinho da Silva (1906-1994) e António Dias de Magalhães, S. J. (1907-1972) e de que é possível aproximar Eudoro de Sousa (1911-1987), foi, decerto, o primeiro aquele que, mais decididamente, procurou prosseguir a linha criacionista do mestre comum.

Portuense de nascimento, Álvaro Ribeiro fez os seus estudos secundários na sua cidade natal, em Paris e em Lisboa e, contrariando as intenções familiares, que o destinavam a uma carreira jurídica, preferiu seguir o magistério de Leonardo Coimbra na Faculdade de Letras do Porto, tendo terminado o seu Curso de Ciências Histórico-Filosóficas precisamente no ano em que aquela Escola foi extinta, infeliz decisão política que o impediu de realizar o seu sonho de ser assistente de quem sempre consideraria seu Mestre e de desenvolver uma carreira docente na Universidade que o formou ([1]).

([1]) *Memórias de um letrado*, vol. III, Lisboa, 1980, p. 9. Cfr. Joaquim Domingues, *Filosofia Portuguesa para a Educação Nacional. Introdução à obra de Álvaro Ribeiro*, Lisboa, 1997, pp. 26-32.

Ainda aluno, em 1926, com Adolfo Casais Monteiro e outros colegas fundou a revista *Acção Republicana* e, quatro anos mais tarde, juntamente com o mesmo Casais e Manuel Maia Pinto, dirigiu a «publicação de cultura e política» *Princípio*, editada pela «Renascença Portuguesa». Em 1931, com Delfim Santos, Domingos Monteiro, António Alvim, Eduardo Salgueiro e Pedro Veiga criou o movimento *Renovação Democrática*, de cujo manifesto foi o principal redactor.

Nesse mesmo ano, concluído o curso e encerrada a Faculdade que o formara, decidiu trocar o Porto por Lisboa, com vista a ingressar no ensino secundário, objectivo que, no entanto, viu frustrado, ao ser excluído na admissão ao respectivo estágio.

Tão importante como a acção cultural que desenvolveu através dos livros e dos artigos que publicou em jornais e revistas e das obras que prefaciou e traduziu, foi o magistério que este pensador, impedido de ser professor, exerceu juntamente com José Marinho, seu amigo e convivente espiritual de longos anos, nas várias tertúlias filosóficas a que ambos presidiram, e que, desde meados dos anos 40, se reuniram em diversos cafés de Lisboa, assim prosseguindo a lição leonardina. Por elas passaram figuras do primeiro plano da vida cultural portuguesa do nosso tempo, artistas plásticos como Almada Negreiros, António Duarte e Cândido Costa Pinto, poetas como José Régio, Carlos Queiroz, Jorge de Sena, Rui Cinatti, José Blanc de Portugal, Tomaz Kim, Natália Correia e Ana Hatherly, novelistas como Domingos Monteiro, pensadores e ensaístas como Eudoro de Sousa, Sant'Anna Dionísio, António José Brandão, Cunha Leão, Amorim de Carvalho, António Silva Leal, Romeu de Melo, Joaquim Braga e António Alvim, e aí se formou um importante e numeroso grupo de discípulos, em que avultam Afonso Botelho, António Quadros, António Telmo, Francisco Sottomayor, Luís Zuzarte, Orlando Vitorino e Pinharanda Gomes, que promoveram o «movimento de cultura portuguesa» *57* (1957-62) (1) e as revistas *Acto* (1951-52), *Espiral* (1964-66), *Teoremas de Filosofia* (1969), *Escola Formal* (1977-78) e *Cultura Portuguesa* (1981-82) e têm procurado prolongar o magistério de ambos nas mais novas gerações, bem patente nas revistas *Ensaio* (1980) e *Leonardo* (1988-89).

Verificando, com surpresa, que nenhuma das teses e comunicações apresentadas ao Congresso do Mundo Português, integrado nas comemorações com que, em 1940, Portugal celebrou o oitavo centenário da sua independência política, procurara definir a superior e verdadeira razão da autonomia espiritual da Pátria nem rever, discutir e refutar a tese de que, ao longo da história cultural portuguesa, os nossos pensadores «não haviam sido mais do que felizes ou infelizes divulga-

(1) Cfr. Manuel Gama, *O movimento «57» na cultura portuguesa*, Lisboa, 1991.

dores das filosofias estrangeiras» [1], Álvaro Ribeiro foi levado a reflectir sobre as razões de tal situação, isto é, sobre o *problema da filosofia portuguesa*.

Assim, no seu entender, tal problema seria «o problema do ensino», pois, para pôr termo à situação revelada pelas comemorações de 1940 e para combater o pessimismo daqueles que consideravam o homem português incapaz de livre pensamento e ignoravam a demonstração feita por Sampaio Bruno de que três tradições — a cristã, a judaica e a árabe — concorrem para a formação da filosofia portuguesa, convergindo para a mesma doutrina acerca do pecado original da desumanização da Natureza [2], seria necessário «instituir a escola superior onde a filosofia se liberte e aproxime da vida, adquira expressão actual, se desenvolva autonomicamente, e exerça a influência no domínio que lhe compete» [3].

Ao formular, deste modo, o *problema da filosofia portuguesa*, o pensador tinha expressamente em consideração o modo como, em 1926, Leonardo Coimbra entendera o *problema da educação nacional* e concebera a Universidade como centro do saber teorético, consubstanciada, por isso, em três faculdades: faculdade de ciências da natureza, faculdade de ciências do espírito e faculdade de filosofia [4], concepção que um outro companheiro de Álvaro Ribeiro na Faculdade de Letras do Porto e no movimento Renovação Democrática, Delfim Santos, procurara desenvolver oito anos depois do Mestre comum, salientando que «a faculdade de Filosofia deverá ser a alma da Universidade» [5].

Tendo em mente o modelo de Faculdade de Filosofia constituído pela extinta Faculdade de Letras do Porto, cujo espírito pretendia fosse restaurado, Álvaro Ribeiro, partindo do notável ensaio leonardino e tendo na devida conta o lúcido e corajoso opúsculo de Delfim Santos, procurou delinear a organização e os tipos de ensino filosofal a ministrar pela Faculdade de Filosofia cujo modelo propunha, e à qual atribuía a superior missão de elaborar o sistema filosófico que correspondesse às aptidões especulativas do povo português [6].

Sem abandonar esta visão do problema da filosofia portuguesa, no decénio seguinte ao da publicação deste seu primeiro livro o pensador irá dar maior ênfase ao carácter nacional ou radicado de todo o filosofar, decorrente da relação entre pensamento e palavra, filosofia e filologia, e à actualização da tradição filosófica portuguesa, tal como se manifestara e exprimira em Guerra Junqueiro, Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra.

[1] *A razão animada*, Lisboa, 1957, pp. 12 e segs.
[2] *Ob. e loc. cits.*
[3] *O problema da filosofia portuguesa*, Lisboa, 1943, p. 23.
[4] *Ob. cit.*, Porto, 1926, p. 44.
[5] Delfim Santos, *Linha geral da nova Universidade*, Lisboa, 1934, pp. 25 e 35.
[6] *O problema*, p. 74

Acabou por ser, aliás, esta segunda dimensão do problema da filosofia portuguesa e a discussão das teses enunciadas por Álvaro Ribeiro e José Marinho (pensador a quem, recorde-se, fora dedicada a obra de 1943) [1] e por alguns dos discípulos de ambos, em especial António Quadros [2], que veio a constituir o fulcro do debate filosófico em Portugal durante mais de um decénio, se bem que nem todos os que nele participaram hajam revelado clara compreensão do problema e das teses dos seus principais propugnadores.

Sem prejuízo da unidade e rigor do seu pensamento filosófico, na obra de Álvaro Ribeiro posterior ao seu ensaio inicial sobre *O problema da filosofia portuguesa* é possível distinguir diversas fases ou ciclos, cada um dos quais se consubstancia numa trilogia, o que, num pensamento triádico como o seu, não pode deixar de considerar-se como inegável sinal de coerência especulativa.

Assim, ao primeiro ciclo da sua obra pertencem os livros sobre Leonardo [3], Bruno [4] e o positivismo em Portugal [5], enquanto no segundo se inscrevem as obras *Apologia e filosofia* (1953), *A arte de filosofar* (1955) e *A razão animada* (1957) e o terceiro compreende os livros de temática educativa *Escola formal* (1958), *Estudos gerais* (1961) e *Liceu aristotélico* (1962). Por seu turno, no ciclo seguinte, dedicado à filosofia da literatura, integram-se os ensaios *Escritores doutrinados* (1965), *A literatura de José Régio* (1969) e *Uma coisa que pensa* (1975), cada um deles composto por três partes. Finalmente, o derradeiro ciclo da obra do filósofo portuense é constituído pelos três volumes das *Memórias de um letrado* (1977, 1978 e 1980) [6].

2. A arte de filosofar

O ponto de partida do pensamento filosófico de Álvaro Ribeiro é, como se notou já, o do ensino que recebeu na Faculdade de Letras do Porto, em especial de

---

[1] «Filosofia portuguesa e universalidade da filosofia», in 57, n.os 3-4, Dezembro de 1957 e n.º 5, Setembro de 1958.

[2] *A angústia do nosso tempo e a crise da Universidade*, Coimbra, 1956, pp. 26 e segs.; «O que é a filosofia portuguesa?», no *Diário de Notícias*, de 23 de Janeiro, 20 de Março 22 e de Maio de 1958; «Porquê uma filosofia portuguesa?», em *AEIST*, n.os 11 e 12, de Abril e Dezembro de 1960, respectivamente, e *O espírito da cultura portuguesa*, Lisboa, 1967, pp. 301 e segs.

[3] *Leonardo Coimbra. Apontamentos de biografia e de bibliografia*, Lisboa, 1945.

[4] *Sampaio (Bruno)*, Lisboa, 1947.

[5] *Os positivistas. Subsídios para a história da filosofia em Portugal*, Lisboa, 1951

[6] Parte significativa dos escritos dispersos de Álvaro Ribeiro foi reunida no volume *As portas do conhecimento*, org. Pinharanda Gomes, Lisboa, 1987, encontrando-se em curso de publicação a totalidade dos *Dispersos* do filósofo portuense, org. Joaquim Domingues, IN-CM. Uma bibliografia geral do pensador, org. Joaquim Domingues, figura na obra *Álvaro Ribeiro e a filosofia portuguesa*, Lisboa, Fundação Lusíada, 1995.

Leonardo Coimbra, atribuindo também decisiva importância na sua formação intelectual ao magistério de Teixeira Rego e de Aarão de Lacerda. Estudioso atento de Platão, Hegel e da filosofia espiritualista francesa dos séculos XIX e XX (Ravaisson, Boutroux, Bergson, Hamelin), Álvaro Ribeiro acabou por desenvolver o seu pensamento numa linha de inspiração aristotélica e na continuidade da demanda filosófica dos seus imediatos antecessores Bruno e Leonardo. A crescente importância que, no seu pensamento, foram assumindo os problemas educativos — presentes desde o opúsculo sobre *O problema da filosofia portuguesa*, até à trilogia *Escola Formal, Estudos Gerais* e *Liceu Aristotélico* — é paralela ao relevo que nele foi adquirindo a sua interpretação livre, criadora e actualizadora do aristotelismo.

Para Álvaro Ribeiro, como para os seus companheiros da escola portuense José Marinho e Delfim Santos, a primeira exigência da reactualização do pensamento filosófico em Portugal, ou para a realização da tradição filosófica portuguesa, era a superação do positivismo que, triunfante em 1910, dominara a política republicana e modelara todo o sistema de ensino público, apesar do movimento poético, filosófico e cultural desencadeado pela *Renascença Portuguesa*, em que avultam o criacionismo de Leonardo Coimbra e o saudosismo de Teixeira de Pascoaes, e prosseguido depois pela Faculdade de Letras do Porto.

Se Delfim Santos, logo em 1938, com actualizada informação filosófica e científica e exigente rigor conceitual, procurou determinar a *Situação valorativa do positivismo*, e se José Marinho longamente se ocupou em mostrar os seus acanhados limites e as suas contradições e incoerências, Álvaro Ribeiro foi, talvez, de todos eles o que dedicou mais permanente e constante atenção ao combate especulativo ao positivismo, quer procedendo ao primeiro estudo sistemático da história do positivismo português ([1]), que considerava indispensável para se poder compreender, «desde as causas remotas aos efeitos próximos, a transformação mais descaracterizante do pensamento português» ([2]), quer efectuando a insistente denúncia crítica dos seus erros e insuficiências filosóficas e das suas diversas, ignoradas, esquecidas ou desatendidas expressões no plano do ensino, da política, da cultura e do culto. Esta persistente e reiterada oposição de Álvaro Ribeiro ao positivismo não o impediu, porém, de manifestar repetidas vezes a sua grande admiração intelectual por Augusto Comte ([3]) e por Teófilo Braga ([4]) e de promover a edição do livro do pensador francês *Reorganizar a Sociedade*, que traduziu e pre-

([1]) *Os positivistas*, cit.

([2]) *Sampaio (Bruno)*, p. 7.

([3]) Cfr. prefácio à tradução portuguesa de *Reorganizar a sociedade*, de Augusto Comte, Lisboa, 1977, recolhido no volume póstumo *As portas do conhecimento*.

([4]) *Os positivistas*, pp. 58 e segs. e «O último romântico», in *Escola formal*, n.º 2, Julho de 1977.

faciou, como fora, decerto devido a sugestão sua que, no início da década de 40, a Editorial Inquérito publicara a tradução portuguesa da primeira lição do *Curso de Filosofia Positiva* (1) e de propor que se procedesse à reedição integral das obras do ilustre professor do Curso Superior de Letras (2).

Segundo o autor de *Apologia e Filosofia*, no que, essencialmente, consiste o positivismo é na substituição da teologia pela sociologia no grau unificador da classificação das ciências e não, propriamente, na sua oposição à metafísica, a qual mais não representaria, no entender do filósofo portuense, do que um momento transitório, de indecisão, na marcha evolutiva do pensamento humano. Ora, ao substituir a teologia pela sociologia, ciências entre as quais não é possível qualquer compromisso estável, o positivismo acabava, inevitavelmente, por recusar à primeira o carácter científico, abrindo, assim, caminho ao ateísmo.

Por outro lado, a classificação das ciências proposta e imposta pela doutrina positivista assentava num critério de interesse prático, tecnicista e mecanicista, inteiramente oposto ao conhecimento desinteressado dos três reinos da Natureza, onde vigoram as leis da vida, da morte e da evolução. Acresce que a razão positivista, ignorando que as relações lógicas são superiores às relações matemáticas, e que situar a razão para além ou para fora da palavra humana equivale a destituí-la de todas as modalidades ou categorias e a negar a filosofia, tomava precisamente por paradigma a razão matemática, pelo que acabava, necessariamente, por não admitir juízos modais nem as categorias adequadas ao pensamento que ascende em livre demanda da verdade.

Também a lei dos três estados aparecia ao filósofo criacionista como a lei da decadência da humanidade, contrária à evolução do homem e à redenção final da criação.

Por último, a moral positivista, limitada a uma tabela de deveres sociais, não poderia, nunca, fundar uma ética filosófica, que pressupõe a gradação das virtudes.

Como síntese conclusiva da sua crítica, considerava o pensador portuense que o positivismo era uma doutrina sem dialéctica nem analítica, assente, apenas, numa estética anterior à crítica kantiana (3).

A individualidade do pensamento de Álvaro Ribeiro é marcada, desde o início, pelo modo como o filósofo concebe a própria filosofia. Logo na abertura do seu primeiro livro, começará por defini-la como esforço para o conhecimento especulativo do absoluto ou sofia, o qual resulta da actividade criadora da razão

(1) *Importância da filosofia positiva*, trad. port. de Freitas e Silva.

(2) «O último romântico», cit.

(3) *Sampaio (Bruno)*, p. 15; *Apologia e filosofia*, Lisboa, 1953, pp. 68, 75, 106 e 118; *A arte de filosofar*, Lisboa, 1955, pp. 47-49 e *Liceu aristotélico*, Lisboa, 1962, p. 29.

que vence infinitamente a pluralidade mortífera e polémica ([1]). Ora, sendo a sofia inteiramente divina, já que divino é o mesmo absoluto, a filosofia, porque é aspiração incessante para alcançar a sofia, vem a culminar na ideia de Deus, o que equivale a reconhecer, por um lado, que a ideia de Deus é o princípio da filosofia e, por outro, que a filosofia está sempre condicionada pela teologia ([2]).

Sendo uma actividade da razão, a filosofia não constitui uma ciência mas sim uma arte, a arte de filosofar. E isto por uma pluralidade de razões que o pensador vai aduzindo ao longo da sua obra, começando por esclarecer que só é filosoficamente válida a razão que integre toda a experiência humana e se relacione com outras faculdades ou processos gnósicos ([3]).

Enquanto a ciência é positiva, pois afirma o que é e nega o que não é e se ocupa do estudo do natural, do sensível e do visível, a filosofia é o estudo do invisível, do insensível e do sobrenatural, visando conhecer os princípios transcendentais, o absoluto, o infinito e o universal e, nessa medida, é normativa, porquanto diz o que deve ou deveria ser. A filosofia não é, assim, uma ciência, mas uma arte, dado ser uma das actividades humanas que se propõem inserir valores na sociedade ([4]).

Não sendo uma ciência, a filosofia não é um corpo de doutrina, é um saber sistemático, comunicável por conceitos, mas saber gradual e ascendente, que implica uma iniciação através da qual, pela actividade criadora da razão, se vai passando da mentalidade originária até ao estado sófico. É este carácter gradual e ascendente da filosofia que explica que ela pressuponha sempre uma tábua de categorias, uma classificação das ciências ou a determinação das regiões da realidade ([5]), assim como permite compreender os três graus ascendentes do pensamento, o *gnósico*, o *sófico* e o *pístico*, sendo o trânsito de uns para os outros promovido pelos princípios da finalidade, da causalidade e da substancialidade. No primeiro, o pensamento move-se no domínio das representações nos quadros do espaço e do tempo, minoração que o pensamento sófico, que visa os princípios transcendentais, não pode aceitar, do mesmo modo que ao pensamento pístico as fórmulas da razão discursiva surgem como insuficientes para descrever o processo pelo qual a humanidade foi criada por Deus ([6]).

Assim, a filosofia ou arte de filosofar apresentava-se à razão criacionista de Álvaro Ribeiro como intermediária entre a religião e a ciência, por ser o humano

([1]) *O problema*, p. 9, *Uma coisa que pensa*, Braga, 1975, pp. 15 e 23 e *Memórias*, vol. I, Lisboa, 1977, p. 3.

([2]) *A arte*, p. 114 e *Escola formal*, Lisboa, 1958, p. 97.

([3]) *Estudos gerais*, Lisboa, 1961, p. 83 e *Uma coisa*, p. 21.

([4]) *A arte*, p. 139.

([5]) *A razão*, p. 24 e *A literatura de José Régio*, Lisboa, 1969, pp. 302-303.

([6]) *Apologia*, p. 121.

processo de, por amor, transformar a crença em ciência, pensando a crença com a lógica da ciência, e também como pensamento teleológico, por ter por fim acelerar a evolução da humanidade ([1]).

Este modo de entender a filosofia ou arte de filosofar levava o pensador a recusar a possibilidade de se falar em métodos em filosofia, já que o método é sempre um caminho entre duas certezas e a filosofia se lhe apresentava como «uma demanda de aquém e além-saber», não admitindo, por isso, qualquer certeza no princípio nem no fim da viagem especulativa em que consiste ([2]).

A maneira como o filósofo concebe as diferenças entre filosofia e ciência, bem como as relações entre ambas, condu-lo à conclusão de que não só aquela supera as ciências empíricas, com as quais, contudo, não pode estar em contradição, como, ainda, que as ciências matemáticas ou empíricas valem na medida em que confirmam as razões práticas, estéticas e teoréticas da filosofia. Consequentemente, não pode haver ciência sem metafísica, porque na base daquela está sempre uma hipótese metafísica e, ainda, porque a filosofia procura atingir a realidade sobrenatural e estudar as suas relações com o mundo natural de que se ocupa a ciência ([3]).

Por seu turno, pensando que o essencial da religião se encontrava naquilo que diz respeito à vida presente, à ligação do pensamento humano com realidades sobre-humanas, à ligação ou religação com a presença de Deus, pelo que, quando considerada em movimento, significaria libertação, o pensador entendia que a distinção fundamental entre religião e filosofia estava em que a primeira era unitiva e integrante, ao passo que a segunda, que desenvolve nos homens e nos povos a mais perfeita consciência de si, é altamente diferenciante ([4]).

Como arte de filosofar, a filosofia caracteriza-se por ser uma arte da palavra e, nessa medida, pressupõe a filologia, o amor do logos que possibilita e caracteriza o sofos. Com efeito, segundo o pensamento de Álvaro Ribeiro, «filosofar é procurar, mediante a palavra, o mais elevado e puro pensamento; é ascender àquela linguagem universal que a tradição diz ter existido e se cindiu em línguas de vários povos» (*Apologia*, p. 198) ([5]).

Desenvolvendo e explicitando esta sua visão da actividade filosófica, o pensador, noutro passo da sua obra, adverte que a arte de filosofar «consiste em transcender as representações no espaço e no tempo, aceitar uma simples palavra para

([1]) *Apologia*, p. 200, *A arte*, p. 127 e *A razão*, p. 31.

([2]) *A arte*, p. 167.

([3]) *A arte*, p. 241 e *A razão*, p. 28.

([4]) *O problema*, p. 64, *A razão*, p. 50 e *A literatura*, p. 352.

([5]) A íntima relação entre filosofia e filologia foi, igualmente, considerada e pensada por outros especulativos da geração de Álvaro Ribeiro como Delfim Santos, Eudoro de Sousa e António José Brandão.

estímulo da nossa imaginação e verificar se o imaginado condiz com o inteligível e o sensível», notando, contudo, não dever o imaginado ocupar o lugar epistemológico do sentido e do concebido (1).

Por outro lado, reforçando o seu entendimento do carácter gradual e ascendente da actividade da razão filosófica, assim como a individualidade nacional, dada pela língua, de cada filosofia, escreve o filósofo criacionista: «a palavra concreta está na origem da palavra abstracta: a ideia também foi imagem: a lógica foi primeiramente mítica que o filósofo interpretou e purificou. A nebulosidade transitiva, o movimento da obscuridade à claridade, da complexidade à simplicidade, do discurso à razão, em suma, o desenvolvimento da lógica, efectua-se diversamente adentro de cada idioma» (2).

Porque, como arte da palavra, a filosofia é pensar por conceitos, consiste em determinar o verbo próprio de cada substantivo ou o substantivo próprio de cada verbo para formar um logismo ou um juízo; sempre que for necessário um mediador — substantivo ou verbo — teremos, então, um silogismo, pelo que só através dele é possível pensar (3).

Dado que o objecto de estudo da filosofia ou da actividade criadora da razão que integra toda a experiência do homem são as relações do mundo natural, isto é, do que nasce e morre, com o mundo sobrenatural, visando saber se entre eles há separação, confusão ou distinção, se a mediação entre um e outro é contínua ou descontínua e se o segundo actua sobre o primeiro por emanação, criação ou conservação (4), reportando-se, por isso, as questões filosóficas a «problemas humanos, segredos naturais e mistérios divinos», entende o filósofo que as três disciplinas filosóficas fundamentais vêm a ser a *Antropologia*, a *Cosmologia* e a *Teologia* (5). De acordo com o seu sistema filosófico, cada uma destas três disciplinas, que se ocupam, respectivamente, das relações com o tempo, com o espaço e com a eternidade, além dos processos comuns de que trata o *trivium*, requer específicos processos gnósicos e písticos, que se coordenam numa teoria do conhecimento ou teoria da verdade, que, inevitavelmente, tende para uma teoria da realidade (6).

Por sua vez, na concepção de Álvaro Ribeiro, a Ontologia, em lugar de ser entendida como teoria do ser, deveria ser vista como disciplina filosófica que se ocupa da verdade, ou seja, da relação racional do pensamento com a realidade e da adequação daquele a esta. Dado, porém, que a verdade não é ponto de parti-

(1) *A arte*, p. 241.
(2) *O problema*, p. 73.
(3) *A arte*, p. 129.
(4) *Ob. cit.*, pp. 127-128.
(5) *Apologia*, p. 37 e *A arte*, pp. 225 e 241.
(6) *Ibidem*, pp. 46 e 122.

da ou de chegada, algo fixo num ponto, consolidado numa forma ou numa tese, mas via, movimento ou directriz, a adequação do pensamento à realidade em que ela consiste é, igualmente, dinâmica, é uma permanente e aventurosa viagem (1).

A este propósito o filósofo faz algumas decisivas e fundamentais advertências: a primeira visa distinguir as relações ontológicas das relações lógicas, pois enquanto estas são de mera certeza, aquelas são de verdade (2); a segunda consiste em notar que se a Ontologia for considerada como doutrina do ser substantivo ou substante, tende a cair no monismo, o qual só pode ser superado por uma teoria do movimento, já que não só tudo, excepto Deus, se encontra em movimento, como cada substância é dotada de vários movimentos que lhe permitem realizar a acção que lhe é própria e atingir o seu fim; por último, esclarece que a realidade a que há-de adequar-se o pensamento filosófico é de ordem supra-sensível ou sobrenatural (3).

Quanto à Gnosiologia que, como a Ontologia, só pode sustentar-se a partir da ideia de Deus, tem como seu princípio fundamental a palavra e não a sensação, a qual, no entanto, no criacionismo dinâmico de Álvaro Ribeiro, é sempre actividade e nunca passividade (4).

Também o modo de conceber as demais disciplinas filosóficas apresenta assinaláveis particularidades no sistema alvarino. Assim, a Lógica, a que dedicou especial atenção, referindo o seu pensamento a Aristóteles mas procurando dar-lhe um renovado sentido, adequado à língua portuguesa, era por ele entendida como teoria da certeza e da verdade que mostra a estrutura dinâmica da razão humana, sendo, por isso, algo essencial à vida do pensamento, pelo que o seu estudo deveria preceder o da Psicologia (5). A esta caberia estudar as relações da psique com o *logos* ou da alma com a palavra, devendo, por isso, ser entendida como «fala da alma». Ora, sendo a alma a forma do corpo, haveria duas psicologias distintas, uma masculina e outra feminina, pois são diferentes os modos como falam a alma do homem e a alma da mulher. Esta maneira de conceber a Psicologia conduzia, então, o filósofo portuense a recusar todas as doutrinas psicológicas baseadas em figuras biológicas, esquemas mecânicos ou dados matemáticos (6).

No que respeita à Ética, pensava o filósofo dever ser ela claramente separada da moral, porquanto esta é a mera ciência positiva dos costumes, que descreve os modos como se comportam ou procedem os homens em sociedade, enquanto aquela, porque significa imitação da bondade divina, depende sempre da escatologia religiosa,

(1) *Apologia*, p. 58 e *A arte*, pp. 24 e 131. Cfr. *Memórias*, vol. I, p. 47.
(2) *A arte*, p. 99.
(3) *Estudos*, p. 83.
(4) *A literatura*, p. 30 e *Uma coisa*, pp. 52 e 70.
(5) *Apologia*, p. 175 e *A arte*, pp. 121-122.
(6) *Apologia*, pp. 62 e 175, *A arte*, pp. 121-123 e *A razão*, p. 55.

pressupõe a gradação das virtudes e tem o seu fundamento no juízo de valor, pelo que só é possível garantir a eticidade pelo movimento do filosofar (1).

Por seu turno, a Estética, segundo Álvaro Ribeiro, deveria ser concebida como ciência dos símbolos ou simbologia. Se a arte apresenta a imagem, esta significa porque é símbolo, o qual vale por abrir acesso à ideia. Sendo o símbolo a imagem sensível de uma realidade insensível, a obra de arte, que é, essencialmente, obra de imaginação, isto é, da faculdade de pensar o invisível e o insensível, cria a figura do que apenas tem forma, representa a figuração do insensível e do invisível. Daí que a forma superior de arte seja a arte religiosa, dado que nela a imagem simbólica constitui uma revelação do mundo sobrenatural. Este modo de entender a Estética e a Filosofia da Arte justifica a afirmação do pensador de que ambas se encontram na relação da antropologia com a cosmologia, já que os símbolos e as imagens simbólicas que o homem cria têm na base elementos naturais (2).

Quanto à Filosofia da Natureza, porque este último conceito se refere ao domínio do que nasce e morre, assim se diferenciando da matéria, que é o elemento da transformação, deveria entender-se reportada à existência das coisas em legalidade, assim se afirmando ou confirmando o primado do normativo sobre o positivo. Com efeito, de acordo com o pensamento expresso pelo filósofo de *Apologia e Filosofia,* não só o espírito individual não impõe leis aos fenómenos como não há leis da ciência, pois o papel do sábio não é o de legislar mas sim o de reconhecer uma legislação que é prova existencial de um legislador, sendo, por isso, o pensamento divino a garantia da ciência humana que a razão vai constituindo (3). Deste modo, a Filosofia da Natureza carece de ser completada pela Filosofia do Direito. O direito, enquanto objecto de filosofia, é um conjunto de princípios racionais que se aplicam na rectificação das actividades humanas, do que resultará, então, dever a Filosofia do Direito conceber-se como Filosofia da Justiça, entendendo por esta última o conjunto das leis divinas ou reino de Deus. O que distingue as leis divinas das leis naturais e das leis humanas é o serem as primeiras transcendentes, ao passo que as do naturalista e as do legislador estão em correspondência com o espaço e o tempo, que as limitam ou definem. Aqui radica a conclusão do filósofo de que, se a Estética e a Filosofia da Arte se situam na relação da antropologia com a cosmologia, o lugar da Filosofia do Direito ou Filosofia da Justiça é na relação da antropologia com a teologia (4).

(1) *A arte*, pp. 27 e 88, *A razão*, p. 164 e *Uma coisa*, p. 42.

(2) *Apologia*, p. 54, *A arte*, pp. 89 e 226 e segs. e *A razão*, pp. 235 e segs. e 259.

(3) *A arte*, pp. 106-107.

(4) *Apologia*, p. 51 e *A razão*, pp. 13 e 285. Sobre a matéria deste número, ver António Quadros, *A angústia do nosso tempo e a crise da Universidade*, pp. 46 e segs. e Amorim de Carvalho, *Deus e o homem na poesia e na filosofia*, Porto, s/d (1958), pp. 73 e segs.

3. O homem, razão animada

Conquanto pensasse que a ideia de Deus é o princípio da filosofia, a qual está, assim, sempre condicionada pela teologia, Álvaro Ribeiro considerava a antropologia a primeira das ciências filosóficas, cujos problemas essenciais vinham a reconduzir-se aos respeitantes à origem, liberdade e destino do homem (1).

Mas, precisamente, por o princípio fundamental da filosofia ser a ideia de Deus e o seu objecto as relações do mundo natural, o domínio do que nasce e morre, com o mundo sobrenatural, o estudo do invisível e do insensível, pensava o filósofo que aqueles três problemas que tinha por essenciais da antropologia filosófica só poderiam ser resolvidos ou encontrar plena e adequada resposta pelo recurso ao sobrenatural. Daí que sustentasse que só a religião poderia responder a cada um deles (2). Ao fazê-lo era, aliás, não só coerente com o seu próprio pensamento como harmonizava esse mesmo pensamento com aquilo que, na sua penetrante hermenêutica, inteiramente convergente, neste ponto, com a do seu companheiro José Marinho (3), definia e individualizava a filosofia portuguesa, na qual afluem e refluem alguns elementos de teologia revelada, pelo que o pensamento português se tornaria incompreensível para quem levasse ao extremo a distinção ou separação entre filosofia e teologia (4).

Não obstante este seu modo de pensar e a subordinação que assim estabelecia ou postulava entre filosofia e teologia quanto às interrogações essenciais da antropologia filosófica, o autor de *A Arte de Filosofar* não deixou de procurar adequada resposta especulativa para cada uma delas e para um complexo conjunto de outros problemas humanos com aquelas conexos ou delas decorrentes.

Afirmando-se como um filósofo criacionista, na linha de Amorim Viana e, sobretudo, do seu mestre Leonardo Coimbra, Álvaro Ribeiro pensava que Deus não era o único criador, pois também ao homem fora conferida a possibilidade de, pelo pensamento, participar na criação divina e colaborar no processo da realidade, realizando ou criando conceitos. Segundo o autor de *Apologia e Filosofia*, Deus criador espera que cada homem inteligente, imaginante e sensiente também crie a sua obra ou o seu mundo, aumentando a realidade e realizando a transcensão do natural para o sobrenatural (5).

---

(1) *A razão*, p. 323.

(2) *A arte*, p. 130.

(3) *Relação da filosofia e da teologia no pensamento português moderno*, Lisboa, 1950 e *Verdade, condição e destino no pensamento português contemporâneo*, Porto, 1976.

(4) *Sampaio (Bruno)*, p. 24 e *Apologia*, p. 48.

(5) *Liceu* pp. 70, 78 e 193, *Escritores doutrinados*, Lisboa, 1965, p. 175 e *A literatura*, pp. 149 e 369.

Quanto à criação do homem, pensava o filósofo que ela constituía um mistério, ou seja, algo essencialmente evasivo a qualquer modo da nossa representação e, nessa medida, incompreensível, por superior mas não contrário à razão humana (1).

Assim, se há verdades reveladas que podem ser compreendidas pela razão do homem, outras, como os mistérios, porque incompreensíveis, exigem aquela especial adesão da inteligência à palavra de Deus que se denomina fé, bem como a obediência à Autoridade de quem os revela, formula e interpreta (2).

O filósofo aderia à verdade tradicional de que o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, o que, em seu entender, significaria que o ser divino criou não só a alma como também o corpo do primeiro homem, pelo que seria legítimo crer que o composto humano teria sido dotado, outrora, de uma perfeição e de uma santidade de que hoje se encontra desprovido. Advertia, contudo, o pensador que a criação não deveria ser pensada ou entendida como um acto único, completo e acabado, situado num remoto passado, mas sim como algo de actual, pois só com a noção de actualidade é pensável o criacionismo e entendível a criação da alma humana em cada momento do tempo e a permanente assistência providencial de Deus à criação (3).

Deste modo de compreender o criacionismo decorria, então, por um lado, a expressa recusa tanto de uma antropologia fixista como de uma doutrina evolucionista e, por outro, o seu entendimento de que o energetismo, o evolucionismo e o criacionismo constituíam doutrinas complementares e não opostas.

Quanto à antropologia fixista, considerava o pensador que não só parecia desmentida pelos estudos geográficos, etnográficos e históricos, como ainda que a admissão da teoria dinâmica de que a alma é a forma do corpo não implicaria crer que o corpo humano sempre tivesse e sempre haja de ter a sua actual configuração. Este modo de pensar não significava, no entanto, que devesse relacionar-se a evolução do corpo humano com a genealogia das espécies zoológicas (4). Com efeito, o pensamento criacionista de Álvaro Ribeiro sobre a origem do homem recusava expressamente tanto o transformismo — que encontrara no seu mestre Teixeira Rego um sequaz convicto e persistente, e constituía o fundamento da sua interpretação da tragédia do Génesis e a base da nova teoria do sacrifício, que propusera como ponto de partida do sistema filosófico, e que a morte prematura o impediu de desenvolver e de explicitar (5) — como o evolucionismo ontocosmológico que tivera em Junqueiro e Pascoaes inspirados seguidores. Quanto ao transformismo,

(1) *A arte*, pp. 100 e 117 e *A razão*, p. 156.
(2) *A arte*, pp. 118 e 127.
(3) *A razão*, p. 174.
(4) *A arte*, p. 122.
(5) «Nova interpretação da tragédia do Génesis (Subsídios para a história da alimentação)» in *Porto Médico*, ano V, n.º 11, Novembro de 1908, e *Nova teoria do sacrifício*, Porto, 1918.

notava o filósofo que, contrariamente ao que pensavam e afirmavam os seus propugnadores, constituía uma crença e não uma doutrina científica, crítica profunda e decisiva que há que relacionar com a noção de arte de filosofar como humano processo de pensar a crença com a lógica da ciência (1). Por outro lado, no que respeita ao evolucionismo, cuja expressão poético-filosófica desenvolvida pelos autores de *A Unidade do Ser* e do *Regresso ao Paraíso* Leonardo Coimbra sujeitara já a penetrante crítica refutativa (2), Álvaro Ribeiro pensava assentar ele na ilusão de que o simples precede o composto, de que há uma gradação de complexidade figurável no espaço, à qual corresponde a ordem de antecedente para consequente, a fim de que o tempo seja o quadro original e explicativo do advento das coisas.

Considerando, pois, como ilegítima e perigosa a transposição de uma mera hipótese científica — a evolucionista — para o plano metafísico, onde pretende inserir uma fictícia teoria de causas, o pensador sustenta que o evolucionismo só pode aceitar-se limitado à evolução da humanidade, no sentido ascendente da reintegração do homem no plano primitivo e original, ou seja, no reino de Deus, não sendo correcto pretender alargá-lo à transformação das espécies zoológicas (3). Entendido deste modo restrito ao plano humano ou da evolução do homem na história, o evolucionismo aparecia-lhe não só compatível como também complementar do criacionismo, já que a criação é permanente e actual e envolve ou implica a intervenção providencial de Deus, a presença da graça divina e a assistência do homem por seres superiores que contribuem, de modo decisivo, para acelerar a evolução humana e para a realização do seu fim redentor (4).

Também a relação de complementaridade entre ambas as concepções e o energetismo se afigurava ao pensador demonstrada pela prioridade da vida originária sobre a matéria derivada, que, além de constituir uma das teses centrais da sua visão cosmológica, permitiria ainda «reconstruir a ciência biológica pelos conceitos de geração, regeneração e criação» (5).

Tal como o do seu mestre Leonardo Coimbra, o pensamento criacionista de Álvaro Ribeiro aceita a noção religiosa de «queda», que considera dever ser entendida como significando o conceito de perversão ou razão pervertida, de que seriam consequências o mal, o sofrimento, a infelicidade e a morte, do mesmo passo que permitiria compreender as desordens naturais.

(1) *A razão*, p. 325.

(2) *Guerra Junqueiro*, Porto, 1923 e Prefácio à 2.ª ed. de *Regresso ao Paraíso*, de Teixeira de Pascoaes, Porto, 1923.

(3) *Apologia*, p. 120, *A arte*, pp. 122 e 142, *Uma coisa*, p. 49 e *Memórias*, vol. II, Lisboa, 1978, pp. 22-23.

(4) *A arte*, pp. 118, 171 e 174.

(5) *A razão*, p. 157.

Este acontecimento sobrenatural ou esta infracção às leis divinas, que em termos de moralidade é considerado como primeiro pecado ou pecado original, é anterior ao tempo e à história, encerrando o período adâmico, iniciado com o nascimento do primeiro homem ([1]). Mas porque a noção de queda pretende significar o conceito de razão pervertida, não deveria situar-se num remoto passado ou num momento anterior ao tempo e à história, como algo concluso, devendo, antes, entender-se como estado actual, que não havia ainda terminado ([2]).

Ao situar, assim, a noção de queda no plano da razão, Álvaro Ribeiro não poderia deixar de recusar as teses que, como a de Teixeira Rego ([3]), procuravam explicá-la por uma simples mudança alimentar, a passagem do alimento vegetal para o alimento animal, bem como as que pretendiam ter ela consistido no acto sexual, porquanto, segundo o seu pensamento, a perversão da razão que se pretende referir com tal noção teria ocorrido num momento posterior àquele em que, no Paraíso Terrestre, se verificara a consolidação do amor humano ([4]).

Quanto ao problema do ser do homem ou do composto humano, Álvaro Ribeiro nota que a sua tripartição em corpo, alma e espírito, se pode considerar-se discutível no que respeita ao seu alcance ontológico, isto é, ao seu valor de verdade, no entanto apresenta evidentes vantagens metodológicas para o estudo da antropologia filosófica, razão pela qual a adopta no desenvolvimento do seu pensamento e na busca de resposta às decisivas interrogações sobre o homem ([5]).

A esta preliminar advertência adita o filósofo algumas outras, que individualizam o seu pensamento antropológico e o sentido radicalmente teológico da sua filosofia. Diz respeito a primeira à definição do próprio homem e traduz-se em afastar a concepção tradicional que vê nele um «animal racional», que o filósofo considerava não corresponder à ordem digna e verdadeira do composto humano, em que o elemento dominante é a essência espiritual, propondo, por isso, que aquele passe a ser definido como *razão animada* ou *almada*. Ao fazê-lo, o pensador, ao mesmo tempo que atribui substantiva prioridade ao elemento espiritual do composto humano, pretende vincar que o espírito humano, que no nosso idioma tem o nome de razão, não é uma *razão pura*, mas sim um espírito animado, que vai pouco a pouco desenhando a sua máscara ou pessoa, através da qual se exprime durante a vida inteira, acompanhando a alma numa discursividade que a vida representa entre o nascer e o morrer e durante

([1]) *Apologia*, p. 120, *A arte*, p. 174 e *A razão*, p. 156.
([2]) *A literatura*, p. 85.
([3]) *Obs. e locs. cits.*
([4]) *Ob. cit.*, p. 166.
([5]) *A razão*, p. 49.

a qual entre o espírito e a alma se tecem complexas e subtis relações de reciprocidade e dependência (1).

Deste modo, se o que, essencialmente, caracteriza o homem é a exaltação das suas faculdades gnósicas e das suas virtudes éticas, o que, fundamentalmente, o separa e distingue do animal é a palavra, a linguagem articulada. Quanto a este último ponto, sustentava o filósofo de *A Arte de Filosofar*, coerente com a sua oposição crítica ao transformismo, que não existem órgãos da fala, mas tão-somente órgãos que, de modo acidental, podem servir para que o homem produza os sons da fala, pois, de acordo com o seu pensamento, a linguagem não é natural nem uma faculdade que o homem haja adquirido por via da evolução ou da transformação das espécies zoológicas, mas é algo de origem divina (2). Assim, de acordo com a antropologia alvarina, o homem, que é razão animada e não um puro espírito ou razão pura, pois, se o fosse, pensaria sem palavras ou frases de uma língua determinada, sem discursividade, é um ser que recebeu de Deus a aptidão de criar com palavras aquele mundo, ou sobremundo, da cultura, que o separa e distingue da animalidade, devendo por isso reconhecer-se na palavra o elemento mediador entre o mundo sensível e o mundo supra-sensível (3).

Por outro lado, o seu modo de pensar o criacionismo ou a forma que nele assume o pensamento criacionista implica ou exige o princípio da individuação, ou seja, a tese de que, embora criados à imagem e semelhança de Deus, os homens são diferentes perante o mesmo Deus. Daqui a sua oposição ao que considerava o preconceito individualista da igualdade e da uniformidade, que, ao procurar justificar a distribuição igualitária dos males e dos bens, desatende a diversidade dos seres humanos e equivale a negar a liberdade e a possibilidade de aperfeiçoamento ético pessoal e de, pela dedicação e pela dádiva, cada homem atingir as formas mais altas de sacrifício e de vida religiosa (4).

Ao considerar cada um dos elementos do composto humano ou do ser do homem, Álvaro Ribeiro começa por notar que o corpo, do mesmo passo que é a base terrestre da personalidade, constitui o elemento transiente, corruptível e móvel do mesmo composto e a sede da doença, da dor e do sofrimento e o único dos três sujeito à morte. A este propósito, não esquece o pensador de livre inspiração aristotélica, que é Álvaro Ribeiro, de chamar a atenção para a necessidade de a antropologia filosófica não descurar os esquemas intelectivos que permitem a compreensão da vida, pois que, sem a ideia de vida, a distinção radical entre matéria e espírito, propugnada pela filosofia moderna, opõe obstáculos ao movi-

(1) *Sampaio (Bruno)*, p. 19, *A arte*, pp. 121-123 e *A razão*, pp. 50-52.
(2) *Apologia*, pp. 121-124, *Liceu*, p. 97 e *Uma coisa*, p. 48.
(3) *A razão*, pp. 63, 77 e 97, *Estudos*, p. 20 e *Memórias*, vol. I, p. 95 e vol. II, p. 27.
(4) *A arte*, pp. 132 e 155 e *A razão*, pp. 105 e 134.

mento filosófico, impedindo a formação de uma ontologia que integre as várias regiões da realidade.

Da sua doutrina da queda e da evolução humana retirava também o filósofo a conclusão de que o corpo não teve nem terá, decerto, no futuro, a sua configuração actual, tese que, como vimos, Álvaro Ribeiro não deixava de esclarecer não dever nem poder confundir-se com a doutrina evolucionista, que, por mais de uma vez, criticara e rejeitara, nem com o transformismo nem, ainda, com qualquer doutrina que procurasse encontrar a genealogia do homem nas espécies zoológicas, que o pensador igualmente repudiava (1).

No pensamento criacionista alvarino, a linguagem era entendida como a prova da união da alma com o corpo, com o qual ela mantém um vínculo de ordem substancial, pelo que, após a queda, se tornou corruptível como aquele e passou a sofrer, suportar ou padecer a condição carnal. Por outro lado, porque é a forma do corpo, a alma é a intermediária ou a mediadora entre o espírito e o elemento carnal, que, assim como move o corpo, é acompanhada e orientada pela razão, apresentando as relações entre ambos complexa reciprocidade e subtil dependência, pois é pela razão que a alma se transfigura em consciência. Com efeito, como observa o pensador, não só na consciência a alma se compõe com algo que lhe é exterior, o *intelecto activo* ou espírito, como a fala e, mais ainda, a razão, são as características da consciência.

Sendo a sede da consciência, a alma é, igualmente, substância amante e o mundo em que se inscrevem os fenómenos da afectividade. Dado, porém, que a alma é invisível, só pode ser conhecida através das suas manifestações, a mais importante das quais é a fala ou a linguagem. É por assim pensar que o filósofo criacionista concebe a psicologia como «fala da alma» ou *logos da psique*. Mas porque a alma é a forma do corpo, não haveria uma única psicologia, comum a ambos os sexos, mas duas psicologias diferentes, uma masculina e outra feminina, pois diferentes são os modos como falam a alma do homem e a alma da mulher.

Porque a alma é sexuada e o homem e a mulher diferem entre si em corpo, alma e espírito, não só é igualmente diversa a mediação de um e de outra com o universo como são diferentes, se bem que complementares, os modos como o homem e a mulher cumprem o seu destino natural e sobrenatural e a missão que o Criador atribuiu a cada um dos sexos. Daí que o filósofo sustentasse que, até à puberdade, o ensino devia ser diferente e separado para cada um dos sexos, problema a que dedicou particular e constante atenção reflexiva nas três obras de pedagogia que completam e desenvolvem a antropologia filosófica exposta em *A Razão Animada* (2).

(1) *Sampaio (Bruno)*, p. 18, *A arte*, p. 122, *A literatura*, pp. 14, 308 e 321 e *Uma coisa*, p. 44.

(2) *Sampaio (Bruno)*, p. 19, *A arte*, pp. 112, 122-123 e 125, *A razão*, pp. 52, 62, 163, 194-195 e 256, *Escola*, pp. 60, 70-71 e 126 e *Liceu*, pp. 97, 158, 171 e 176.

O elemento dominante e individualizador do composto humano ou do ser do homem não seria, porém, a alma, mas sim a razão, o espírito ou a essência espiritual. Era aqui que radicava a crítica do pensador à concepção tradicional do homem como *animal racional*, à qual contrapunha a sua doutrina do homem como *razão animada*, a única que, em seu entender, garantia adequadamente o primado do espírito no composto humano. Ao qualificar como *animada* a razão do homem, Álvaro Ribeiro, do mesmo passo que pretendia acentuar que o espírito é energia pura, livre e criadora, afirmava que a razão humana está sempre implícita num elemento que lhe garante realidade e, sendo animada, é flexível, encontra-se sempre em relação com outras faculdades ou processos gnósicos, como a intuição e a imaginação e em estreita e essencial dependência da memória, tanto individual como hereditária e colectiva ([1]).

No processo de desenvolvimento da razão ou de ascensão espiritual distinguia o filósofo três graus ou três momentos essenciais. No primeiro, em que a razão é ainda meramente discursiva, limita-se a purificar o pensamento intelectivo de toda a expressão emotiva e volitiva e a ordenar as proposições de acordo com os princípios da identidade, contradição e razão suficiente, que são princípios da dialéctica e não princípios gnósicos ou ontológicos, quedando-se, por isso, a razão no estrito domínio dos *juízos de existência*. Na segunda fase do processo ascendente da razão, esta, já reflexiva, formula *juízos de valor*, que implicam, por essência, a comparação do real com o ideal, consubstanciado este nos valores de bondade, beleza e verdade, enquanto, no terceiro grau do desenvolvimento da razão, não lhe bastam já os juízos de existência nem os juízos de valor, pois exige, agora, o estudo dos *princípios transcendentais*, que decorrem do absoluto, do infinito e do universal e se situam num plano que excede os da relação ou da reflexão ([2]).

Do mesmo modo que o processo da razão conhece graus ou momentos diferentes, até ela adquirir o predomínio no composto humano e ser a sua orientadora segundo os valores estéticos, éticos e teoréticos e os princípios transcendentais, o que sucede na fase adulta, o homem tem de vencer outras fases, idades ou estados, desde o infantil, em que não fala ainda e não é, verdadeiramente, pessoa, já que é com a palavra que surge a liberdade e, com ela, a personalidade, até ao de criança, em que predomina a vontade, e ao de adolescente, em que o elemento dominante é a afectividade ([3]).

Directa decorrência da doutrina do espírito como energia pura, criadora e livre e aspecto nuclear da antropologia filosófica de Álvaro Ribeiro é a ideia de

([1]) *A razão*, pp. 25, 49 e 99-102, *Escritores*, p. 110 e *A literatura*, p. 11.
([2]) *A arte*, pp. 74 e segs. e *A razão*, pp. 99 e segs.
([3]) *Liceu*, p. 110.

liberdade que foi desenvolvendo e explicitando ao longo da sua complexa obra especulativa.

Adverte, desde logo, o filósofo criacionista que nem o homem é naturalmente livre, pois não há liberdade natural, nem a liberdade é um atributo da alma, que dependa da vontade. Com efeito, se o animal não é livre, a liberdade não pode ser um atributo da alma; por outro lado, a liberdade da vontade seria apenas liberdade animal e não liberdade humana, se bem que, noutro passo da sua obra, Álvaro Ribeiro reconheça que no desenvolvimento da vontade se encontra uma das grandes diferenças entre a humanidade e a animalidade, já que a vontade humana se distingue da vontade animal por juízos de valor, um dos quais determina ou motiva a escolha e, consequentemente, a acção, esclarecendo, no entanto, que se a liberdade humana se manifesta por juízos de valor, o faz sem relação necessária com as determinações da vontade, não podendo, por isso, ser com ela confundida ou identificada ou ser considerada dela dependente.

Deste modo, segundo o pensador portuense, a liberdade humana, sendo liberdade de pensamento e não da vontade, é um atributo do espírito, é a aptidão para atingir a verdade, é a própria actividade do espírito, que se designa pela palavra conhecer, vindo a residir no acto de julgar.

Não sendo natural mas sobrenatural, a liberdade humana é uma graça que Deus confere ou concede a cada homem, não é a possibilidade de escolher ou de optar entre dois caminhos, entre o mal e o bem, mas a realidade de acertar na escolha. Daí que não dependa da opinião nem da vontade, mas sim da verdade, pelo que ser livre é escolher de acordo com o grau de aperfeiçoamenoto da ciência do bem. A graça da liberdade é concebida ou conferida por Deus a cada homem para que crie obra humana em concurso harmonioso com a criação divina, razão pela qual se ele não participa de liberdade análoga à do Criador e não colabora na valorização do universo, toda a sua acção será inútil e vã e acabará por ser absorvida pela aniquilação final.

Se criar é, então, o destino que Deus atribui à liberdade humana, é, contudo, diverso o modo como o realizam o homem e a mulher, pois enquanto aquele professa, produz e progride, criando espiritualmente novos conceitos e realizando os valores de bondade, beleza e verdade, esta reproduz, copia e imita, colaborando na criação divina e realizando o seu destino através da maternidade.

A liberdade humana não é absoluta nem infinita nem omnipotente, é sempre parcial e precária, é apenas verdadeira num só momento e está condicionada por limites reais na acção. Não só o homem livre recai numa cadeia de contingência ou necessidade na qual se sente preso, como a sua liberdade terá que se compatibilizar com as leis sociais, naturais e divinas, sendo sempre relativa ao grau de libertação alcançado por cada homem e ao seu pessoal aperfeiçoamento ético.

A ideia de liberdade assim desenvolvida por Álvaro Ribeiro, se, por um lado, revela que o problema da liberdade é inseparável do da individuação e confirma a sua tese de que o princípio da individuação, fundamental no pensamento criacionista, do mesmo passo que postula uma ideia ascendente de liberdade, se revela incompatível com o princípio da igualdade, por outro, porque aquela pressupõe o que o filósofo denomina um «optimismo pensado», não veda ao homem a possibilidade da liberdade infinita.

Dado que a liberdade depende da verdade, a realização da liberdade infinita depende da adesão do homem à verdade absoluta e total, ou seja, de que consiga desprender-se ou desligar-se para se religar com Deus, vindo, assim, a liberdade, pela transcendência, a culminar na religião.

O meio pelo qual ao homem é dado alcançar ou ascender à liberdade infinita está, porém, condicionado pela possibilidade de transformar o género humano durante o processo infinito da redenção, no qual a natureza é completada ou assistida pela graça e em que a libertação de cada um só pode realizar-se mediante o socorro de outro espírito, pois a libertação ou redenção de cada homem é solidária da redenção da humanidade e da de toda a criação e possibilitada ou mediada pelo verbo ou por tudo quanto por ele foi criado ou indirectamente se lhe refere (1).

Em coerente harmonia especulativa com o seu criacionismo e a sua doutrina de que a queda teria afectado não apenas o homem mas toda a natureza, entendida esta como o mundo da geração e da corrupção, a condição do que nasce e morre, e realizando a superadora síntese entre as filosofias de Bruno e de Leonardo, pensava Álvaro Ribeiro que ao homem fora conferida a incumbência de reintegrar o mundo nos seus primeiros princípios e nas suas primeiras leis. Deste modo, se o destino final de tudo o que existe é a realização do Reino de Deus, a reintegração do homem e da natureza no plano primitivo ou original da criação divina, cada ser humano é chamado a colaborar no mistério da redenção universal com a sua imaginação e a sua criação espiritual. Esta transformação ascensional do homem decaído segue um processo natural evolutivo, que é acelerado pela educação e apressado pela intervenção da graça divina mas que o pecado retarda (2).

Na antropologia criacionista de Álvaro Ribeiro ocupa também lugar de especial relevo o modo como o filósofo tratou a teoria do amor e o problema da morte e da imortalidade.

(1) *A arte*, p. 70 e 195-196, *A razão*, pp. 25, 28, 30, 33, 89, 100 e 291, *Escola*, pp. 23 e 24-31, *Estudos*, p. 173, *Liceu* p. 36, *Escritores*, pp. 133 e 207, *A literatura*, pp. 85, 326, 328, 332 e 334 e *Uma coisa*, pp. 42 e 109.

(2) *A arte*, pp. 118 e 152, *A razão*, pp. 164 e segs. e p. 324, *Liceu*, p. 31 e *Escritores*, p. 102.

Quanto ao amor, o pensador de *A Razão Animada* negava que ele pudesse considerar-se um sentimento, uma emoção ou uma paixão, porquanto constituía uma lei divina e um movimento de alma, o que lhe conferiria o carácter de uma realidade trans-humana e transcendente, de natureza imaginária, o que o tornaria dificilmente inteligível. Segundo o pensamento de Álvaro Ribeiro, o amor teria carácter sobrenatural e origem num acto de graça, sendo o intermediário entre a antropologia e a cosmologia, por mediação do qual se realizam os fins superiores da vida humana, através da imaginação dos amantes, que, como toda a imaginação, é criadora e constitui o poder mais alto concedido ao ser humano para atenuar a dor — que só unida ao amor redime — e para alcançar o prazer.

Embora o amor, como realidade de carácter ou essência sobrenatural, não seja sentimento, emoção ou paixão, é através destes que revela a sua verdade, que, no entanto, é mais vasta, já que o amor humano abrange as ordens corporal, anímica e espiritual e a união amorosa se realiza no plano da vida afectiva, da vida imaginativa e da vida racional. O verdadeiro amor humano, o que realiza a sua plenitude de lei divina, é, porém, o que subordina o corpo e a alma ao intelecto, é o amor racional que integra o finito no infinito, o relativo no absoluto, o particular no universal ([1]).

No que respeita ao problema filosófico da morte, pensava o filósofo portuense depender ele do problema científico da matéria, já que deveria ser concebida não como uma substância mas como um conjunto de forças e de energias, o que impedia que se estabelecesse uma oposição ou separação radical entre matéria e espírito, entre o mundo sensível e o mundo não-sensível, devendo, antes, aceitar-se ou pensar-se haver uma co-presença do natural e do sobrenatural. Este modo de conceber a matéria e o mundo real permitia ao filósofo criacionista pensar que, para além do corpo aparente, existe outro corpo menos corruptível, mais subtil e mais essente, o que possibilitaria o entendimento da verdade católica da ressurreição da carne.

A morte, cuja origem deveria procurar-se na queda ou no pecado original, de que, como a dor, a doença e o mal, é uma condenação transitória, não deveria ser concebida como o contrário da vida, porque esta é sofrimento entre o nascer e o morrer, um processo e um caminho para formas menos limitadas da consciência humana do ser espiritual, ao passo que a morte é libertação da alma de algumas ou de todas as condições corporais, que lhe permite ascender para regiões etéreas, apresentando-se, por isso, como transfiguração ou metamorfose. De igual modo, o corpo serve à alma, durante a vida, para adquirir conhecimentos e experiên-

([1]) *Sampaio (Bruno)*, p. 17, *A arte*, p. 126, *A razão*, pp. 210, 249-251 e 270, *Escola*, 130, *Liceu*, p. 74 e *A literatura*, pp. 17, 192 e 233.

cias, que a memória conserva, sem apego ao corpo, mas que a morte faz desvanecer ([1]).

Admitindo, assim, a imortalidade, mas esclarecendo, do mesmo passo, que se a salvação é individual, a salvação de cada homem é solidária da salvação da humanidade e da redenção universal de toda a criação, pois só assim adquirem pleno sentido as verdadeiras doutrinas religiosas, incompatíveis com a ideia de o «egoísmo do aquém» ser completado com o «egoísmo do além», o filósofo recusava, porém, as doutrinas da imortalidade da alma que procuram fundá-la na liberdade ou que a postulam apenas para que a moral humana tenha uma sanção divina depois da morte. Quanto à primeira, vimos já que, constituindo a liberdade um atributo do espírito e não da alma, não poderia invocar-se para fundamentar a imortalidade desta última. No que respeita à segunda, objectava Álvaro Ribeiro que tal doutrina se limitava a afirmar que para garantir a moral, a vigência dos costumes, o cumprimento das leis e o respeito pela autoridade era indispensável admitir uma metafísica ou uma teologia, o que, a seu ver, seria inaceitável, pois a metafísica só pode fundamentar-se na física e nunca na moral ([2]).

4. Os segredos naturais

Diferentemente do que aconteceu com a antropologia, ciência filosófica que pensava dever estar no centro da enciclopédia do saber e a que dedicou a parte mais substancial da sua obra, a cosmologia foi o aspecto do seu pensamento filosófico que Álvaro Ribeiro deixou menos desenvolvido e sem qualquer tratamento sistemático, encontrando-se as teses a ela referentes dispersas por vários dos seus livros ([3]).

([1]) *A razão*, pp. 330 e segs., *Escritores*, pp. 20, 213 e 228 e *A literatura*, p. 192.

([2]) *A razão*, pp.332 e segs., *Escola*, pp. 23-24 e *Liceu*, p. 62. Sobre a matéria deste número ver Orlando Vitorino, «A filosofia de Álvaro Ribeiro como doutrina do Espírito», em *Leonardo*, ano II, 1989 e António Quadros, *Memória das origens e saudades do futuro*, Lisboa, 1992, pp. 319 e segs.

([3]) Em entrevista publicada no *Diário de Notícias* de 28 de Junho de 1956, em resposta à pergunta sobre aquilo em que então trabalhava, o pensador, após anunciar ter pronto um livro de antropologia, aludindo, assim, indirectamente, a *A razão animada*, acrescentava: «O meu livro de cosmologia está já muito adiantado, só o de teologia terá de ser redigido com maior demora, porque depende de superior inspiração.» A ser exacta esta informação, o filósofo terá abandonado depois a redacção do seu livro de cosmologia, dando prioridade ao tratamento dos «problemas literários, pedagógicos e políticos que a antropologia filosófica é chamada a resolver» e que, na mesma entrevista, considerava suscitarem maior curiosidade do que os relativos à origem, à liberdade e ao destino do homem.

Neste domínio especulativo, o ponto de partida da reflexão alvarina é o de que a fórmula dos problemas cosmológicos, que permite aceder e desvendar os segredos naturais, se contém na tríade energia, inércia e entropia ([1]).

O criacionismo do pensador, que o levava a afirmar que o mundo era criação divina, conduzia-o, coerentemente, a recusar outras hipóteses ou outros sistemas cosmológicos, em especial aqueles que negavam a criação e que, por isso, em seu entender, negavam também a liberdade. Assim, se não hesitava em declarar que o mundo não provém do nada, do vazio, da nebulosa ou do homogéneo, do inqualificado ou do indefinido, já que a sua origem deveria ser pensada por analogia com a inteligência criadora, com desenvolvimento no tempo, considerava, igualmente, de excluir outros sistemas cosmológicos, como os que admitem uma hipótese comparável à do eterno retorno e sustentável pela infinidade do tempo (que, entre nós, fora objecto de demorada, atenta e reflectida análise crítica por parte de Raul Proença, em importante obra especulativa — *O Eterno Retorno* — ainda parcialmente inédita), os que, admitindo embora a criação divina, postulam que Deus abandonou o mundo ao regular, necessário e fatal movimento de relação entre as peças ou partes que o compõem ou, ainda, os que encerram num ciclo inexplicável e incompreensível a vida vegetal, animal ou humana ([2]).

Por outro lado, porque pensava que a essência da realidade é energia espiritual e não a matéria corpuscular, Álvaro Ribeiro era levado a afastar, também, o materialismo monista, que reputava uma doutrina irracional e, nessa medida, não pensável. Com efeito, considerar o universo constituído de inércia, com elementos mais densos ou mais subtis, mas sempre de partículas sensíveis, seria reduzir o mundo ao movimento mecânico de corpos ou corpúsculos, esquecendo ou ignorando que, para explicar os diversos fenómenos no espaço e no tempo, há que colocar ao lado da matéria a energia, a força ou o movimento e que, acima deles, existem outras realidades ([3]). Daí que considerasse a solução monádica, que tão relevante papel desempenhara na filosofia criacionista do seu mestre Leonardo Coimbra, superior e preferível à solução atomística, que fora objecto de meditada consideração por parte de Basílio Teles, na obra *A Ciência e o Atomismo.*

Assim, segundo o pensamento de Álvaro Ribeiro, os conceitos transcendentes de criação e de ressurreição, decisivos no seu sistema filosófico, contrariavam e eram inconciliáveis com a ideia de uma substância única em quietude absoluta, do mesmo modo que a palavra universo — com a qual se designa o espaço imenso e os objectos que o preenchem, ou a série dos acontecimentos nas três dimensões do tempo —

([1]) *Estudos*, p. 160.
([2]) *A literatura*, p. 289 e *Estudos*, pp. 172 e 173.
([3]) *Escritores*, pp. 22, 135 e 169.

em seu implícito dinamismo, lhe parecia significar que o real é susceptível de graus, zonas ou regiões, que à semelhança de Delfim Santos, e na linha de *O Criacionismo*, de Leonardo Coimbra, reconduzia à matéria, à vida, à alma e ao espírito (1).

Para Álvaro Ribeiro, a matéria devia ser concebida ou entendida como algo de substantivo, como uma substância sensível, externa, ponderável, cuja essência se apresentava incognoscível. Sendo um elemento subtil emanado de Deus, a matéria deveria ser pensada como um conjunto de imagens e não como um conjunto de propriedades cognoscíveis pela visão e pelo tacto ou de sensações ou de sentidos, pelo que não constituía princípio de individuação nem de isolamento de uns seres relativamente aos outros. Deste modo, o mundo sensível aparecia-lhe como irreal, perante a realidade da vida, da consciência e do pensamento e de todo o mundo não-sensível, que daquele seria explicação necessária e suficiente, pelo que, coerentemente, o verdadeiro realismo consistiria, para Álvaro Ribeiro, em afirmar a irrealidade do mundo sensível e a suprema realidade de Deus.

Apesar deste seu modo de conceber a matéria e o mundo sensível, pensava o filósofo que a radical separação entre o mundo sensível e natural e o mundo não sensível ou sobrenatural deveria ser substituída pela noção de co-presença do natural e do sobrenatural em todos os seres (2).

Quanto à vida, houve já oportunidade de notar que, segundo Álvaro Ribeiro, esta essencial região da realidade, que se situa entre a matéria e o espírito, se não for adequadamente compreendida, através de esquemas intelectivos aptos a pensá-la, acabará, inevitavelmente, por entravar o movimento especulativo e por impedir a integral constituição de uma ontologia e de uma cosmologia (3).

Apresentando-se como radicalmente pluralista e dinamista, a cosmologia alvarina admitia que, à excepção de Deus, tudo no mundo está em movimento, pois cada substância não é inércia nem está em repouso, mas se move para atingir um fim, caracterizando-se, precisamente, por ser dotada de vários movimentos ou categorias de movimentos que lhe permitem realizar a acção que lhe é própria. A doutrina do movimento, inseparável da noção de substância, exige, porém, como seu complemento, a morfologia ou forma, ou seja, a força que dentro da substância produz a série teleológica das figuras e garante a transição da potência ao acto e a realização deste até ao fim. Por seu turno, este modo de entender o íntimo e essencial dinamismo das substâncias e o seu sentido teleológico justifica a afirmação do filósofo de que o tempo é um modo do movimento (4).

(1) *A arte*, pp. 240-241, p. 71, *Escritores*, p. 141 e *A literatura*, p. 98. Cfr. Delfim Santos, «Das regiões da realidade» (1937) em *Obras completas*, vol. I, Lisboa, 1971, pp. 267 e segs.

(2) *A arte*, p. 129, *Escritores*, p. 22 e *A literatura*, p. 153, 165 e 290.

(3) *Uma coisa*, p. 44.

(4) *Estudos*, pp. 133, 146-148 e 155.

Da cosmologia alvarina, apesar do modo imperfeito, fragmentário e disperso como ela se apresenta, dois tópicos cabe ainda referir. Respeita o primeiro à dimensão cósmica que o pensador atribuía à noção de queda, que o levava a afirmar que o mundo, tal como se nos apresenta e existe, não está como foi criado por Deus, carecendo, por isso, de, pela criação espiritual do homem, ser reintegrado no seu estado originário. Complementar desta, é a afirmação do autor de *Escola Formal* de que é necessário admitir que o mundo não é finito ou que, pelo menos, o infinito existe em algum plano do Ser, a qual é completada ou garantida pelo dinamismo cósmico que perfilhava e que, por inscrito numa ordem universal e por postular uma teleologia, encaminhava o pensamento para a aceitação de uma teologia ([1]).

5. A ideia de Deus

A forma escolhida por Álvaro Ribeiro para dar expressão pública ao seu pensamento sobre a essência, a existência e os atributos de Deus apresenta evidentes e intencionais semelhanças com a que, no início do século, Sampaio Bruno usara para defrontar idênticas interrogações teodiceicas.

Se o autor de *A Ideia de Deus* tratara aquelas decisivas e primeiras questões numa obra aparentemente consagrada ao estudo e à análise crítica do pensamento do seu mestre Amorim Viana e a que a modéstia e a timidez do erudito pensador tencionara dar como título o nome do recém-falecido e esquecido professor da Academia Politécnica do Porto, Álvaro Ribeiro serviu-se do estudo da obra literária de José Régio, «poeta do mistério da Encarnação» a quem dedicara *A Arte de Filosofar* e de cuja poesia se ocupara já com reflectida detença na «Ontologia dos valores poéticos» que constitui a primeira parte do livro *Escritores Doutrinados*, para desvelar e precisar alguns dos aspectos essenciais do seu pensamento sobre o que entendia ser a terceira das ciências filosóficas fundamentais. Com efeito, desde a «Dedicatória» que, a mais de um título, recorda a «Carta íntima» que antecede a obra capital de Sampaio Bruno, até ao seu conteúdo mais significativo e especulativamente mais rico, em especial a sua terceira parte, *A Literatura de José Régio* ocupa na filosofia de Álvaro Ribeiro lugar idêntico e desempenha função semelhante ao de *A Ideia de Deus* na obra daquele que designara como «o fundador da filosofia portuguesa».

Apesar desta inegável similitude entre as formas escolhidas por Sampaio Bruno e Álvaro Ribeiro para tratar a teodiceia ou a teologia filosófica, fruto, porventura, de certas afinidades psicológicas entre os dois solitários pensadores,

([1]) *Estudos*, p. 173 e *A literatura* p. 289.

unidos por idêntico fundo de timidez, por uma experiência vital marcada pelo sofrimento, pela dor e pela incompreensão, que, no entanto, não matou neles o sentido do mistério e um transcendente e final optimismo, nem abalou a sua firme esperança na redenção ou reintegração final de todo o ser decaído, diminuído ou cindido, são profundamente diferentes, senão mesmo antagónicas e inconciliáveis, as ideias de Deus que culminam ou fundamentam as respectivas filosofias.

Para o autor de *Apologia e Filosofia*, a teologia filosófica deveria compreender-se como ciência da palavra divina, pelo que o teólogo seria aquele que desta palavra extrai a ciência humana, a ideia de Deus ou doutrina sobre a essência, a existência e os atributos divinos ([1]).

Assim, no pensamento de Álvaro Ribeiro, a teologia é eminentemente teoria, que encontra na visão beatífica o seu princípio superior e, uma vez que as leis divinas antecedem e garantem as leis naturais e estas as leis sociais, a razão carece de subordinar-se àquela visão, pois, como repetidas vezes recorda o pensador portuense, a filosofia depende da teologia. Daí que a forma como o homem imagina o mundo sobrenatural, a hierarquia celeste e a existência divina condicione, decisivamente, a sua maneira de pensar a ciência, a arte e a política.

Segundo o filósofo de *Estudos Gerais*, a razão demonstra a possibilidade lógica de um ser absoluto, infinito e universal, e, por inferência, ascende ao conhecimento de Deus. Contudo, não só a possibilidade da existência de um ser não basta, só por si, para garantir ou afirmar a sua existência, como a inferência não é prova, porquanto o absoluto, o infinito e o universal escapam à metodologia da prova, cujo âmbito é, apenas, o do relativo, do particular e do finito. Deste modo, se há ou pode haver provas da existência de Deus, já que a existência é manifestação no espaço e no tempo, delas não é susceptível a sua essência. Dentre as provas da existência de Deus destaca o pensador três, uma de natureza lógica, outra de carácter axiológico e uma terceira de índole religiosa. Com efeito, sustentava o autor de *Liceu Aristotélico* que todos os raciocínios bem concatenados conduzem à existência de Deus, dado que raciocinar é estabelecer mediação entre a razão humana e a razão divina, constituindo tal mediação, segundo o pensador, a substância da lógica, quando eticamente relacionada como o logos; por outro lado, considerava que, valorando, o homem pensa e ao pensar o valor, é levado a reconhecer a existência de Deus, princípio e fonte de todos os valores; por último, entendia ainda Álvaro Ribeiro que a verdadeira prova da existência de Deus era a oração, a qual, porque reservada para Deus e só para Deus, mais do que o amor destinado às criaturas, liga ou religa cada ser humano ao altíssimo princípio universal que é o mesmo Deus. Deste seu modo de entender o significado e o valor da oração con-

([1]) *A arte*, p. 14 e *A literatura*, pp. 288, 311 e 331.

cluía, então, o pensador que o desenvolvimento desta prova da existência de Deus era a experiência religiosa (1).

Quanto, porém, à essência de Deus, porque Ele é invisível e insensível, aquela apresenta-se misteriosa, incognoscível e incompreensível, só nos sendo dado conhecê-la através da revelação divina, a qual permite aceder a verdades que o homem nunca chegaria a conhecer pelos processos normais da razão, não porque a ela sejam contrárias mas porque, sendo-lhe superiores, excedem a sua capacidade cognitiva. É pela mediação angélica que a revelação é possível e não através da palavra, pois nem Deus nem os anjos falam, exercendo-se aquela mediação pela actuação intuitiva dos anjos sobre o pensamento dos homens que falam e escrevem. Os anjos, para o autor de *Escola Formal*, seriam, assim, espíritos inomináveis, assistentes e benevolentes, mediadores sem figura, discurso, palavra ou voz, que teriam a sagrada missão de mensageiros de Deus, através dos quais a revelação dos mistérios divinos era dada aos homens.

A concepção de Álvaro Ribeiro de que nem Deus nem os anjos falam, pelo que as línguas em que o ser divino fala são os modos em que, pela criação, se manifesta — o universo, o mundo, a matéria — não contradiz a sua afirmação de que a palavra é o modo mais humano de revelação, assim como, a seu ver, não invalida a doutrina tradicional de que Deus se revelou ao homem por intermédio da palavra ou do verbo, palavra ou verbo inspirado pela mediação angélica àqueles que foram escolhidos para revelar aos outros homens os mistérios divinos, a qual, pensava o filósofo, continua a ter prioridade sobre os outros processos de revelação sensível, apropriados às religiões pagãs e politeístas, mas totalmente inadequados à religião de Deus espírito, uno e único (2).

Do carácter misterioso, incognoscível e incompreensível que atribuía à essência de Deus resultaria, então, para o filósofo criacionista, aqui em clara oposição a Leonardo Coimbra (3) e a José Marinho (4), não ser possível uma ontologia do Espírito, já que este, sendo coisa-em-si, absoluto, infinito e universal, se encontraria envolto em mistério, dele não podendo, por isso, haver ciência filosófica mas unicamente fé religiosa, ou seja, aquela forma de crença que se define pela confiança na palavra de Deus e a única que, consequentemente, se encontra legitimada por autoridade divina.

(1) *A arte*, pp. 111-113 e 240-241, *A razão*, p. 138, *Liceu*, pp. 88-89, *Escritores*, p. 144 e *Uma coisa*, pp. 109-110.

(2) *A arte*, pp. 111-113 e 240, *A razão*, p. 103, *Liceu*, pp. 37, 39 e 93 e *A literatura*, pp. 11--22, 163, 179 e 219.

(3) *A Rússia de hoje e o homem de sempre*, Porto, 1935, p. 51.

(4) *Teoria do Ser e da Verdade*, Lisboa, 1961, pp. 11-12.

Já quanto à fenomenologia do Espírito se lhe afigurava possível como ciência das suas aparições, manifestações, objectivações, actos e obras, que, porém, não deveriam ser confundidas ou identificadas com as de realidades mundanais, como a sociedade, a cultura ou o progresso. Era, precisamente, esta múltipla manifestação do Espírito que levava o pensador portuense a considerar o ateísmo como uma espécie de analfabetismo, porquanto, segundo ele, resultaria de uma falta de luz espiritual para ler os sinais, os símbolos e os mitos que constituem a verdadeira fenomenologia do Espírito (1).

Embora Álvaro Ribeiro nos não tenha deixado tratamento sistemático e completo dos atributos de Deus, terceira questão essencial da teologia filosófica tal como a entendia e pensava, da leitura atenta da sua obra, em especial daquela em que dedicou mais desenvolvido tratamento à ideia de Deus, parece poder concluir-se que, sendo a categoria de pessoa a mais alta das categorias, só nela é lícito conceber a existência de Deus, já que negar a Deus a personalidade e pensá-lo num predicado inferior, ainda que concedendo-lhe outros atributos, se lhe afigurava impiedoso. Ora, sendo a infinidade o atributo que mais esclarece o predicado da personalidade, a personalidade divina não poderá deixar de conceber-se como uma personalidade infinita. Deus, Acto puro, cuja essência é de eternidade, seria o Ser, puramente espiritual, inteligência pura, separada do sentimento e da vontade, essente e substante, absoluto, infinito e universal, indizível, invisível, incomparável e inconfundível com o tempo e o espaço, uno e único, no qual se alcançaria a equação entre o Uno, o Ser e o Bem (2).

Quanto ao problema do mal, Álvaro Ribeiro, ao mesmo tempo que reconhecia ser inegável a sua existência no mundo, notava que ele constituía um predicado ou um valor e não uma substância ou um ente. Sendo, assim, uma categoria ética, o mal não existiria na região ôntica da vida, pois seria uma realidade puramente humana, o que os homens fazem uns aos outros por pensamentos, palavras e obras.

Pensava o filósofo que o mal era um mistério, a que só por revelação podia ser dada solução e que a sua origem, que permanecia um enigma insolúvel, se encontrava na desumanização da natureza e procedia da derrogação das leis divinas e da inversão dos meios com os fins, havendo entrado no mundo com a desobediência do primeiro homem, com a queda ou pecado original. Daí que pensasse que o homem, só por si, era incapaz de expulsar o mal do mundo, pelo que apenas com o auxílio superior, a graça divina, o milagre, os sacramentos e a

(1) *A arte*, pp. 65 e 127, *A razão*, p. 30, *Liceu*, pp. 23-24 e *A literatura*, p. 310.

(2) *A arte*, pp. 112-113, *A razão*, p. 229, *Escritores*, p. 238, *A literatura*, pp. 62-63, 86, 288, 322 e 355 e «Iniciação filosófica», in *Escola formal*, n.º 1, Junho de 1977.

mediação angélica lhe seria possível transformar o mal em bem e colaborar na redenção universal e na reintegração da ordem violada pela derrogação das leis divinas, de que resultou o desequilíbrio das leis naturais e a inconsistência das leis sociais ([1]).

No que respeita ao milagre, que Álvaro Ribeiro, como Bruno e Leonardo, admitia como fenómeno autêntico de intervenção entre o natural e o sobrenatural, pensava-o como noção solidária da de criação e meio pelo qual a Providência divina presta o seu socorro amante ao processo de evolução da humanidade e de reintegração da natureza ([2]).

A admissão da graça divina, do milagre, dos sacramentos e da mediação angélica como formas transcendentes de superação do mal e de colaboração na obra de redenção universal para que o homem deve contribuir activamente pela sua imaginação e pela sua criação espiritual, abre caminho, na demanda especulativa alvarina, à consideração filosófica da religião, em especial do cristianismo, que o pensador tinha como a mais perfeita das três grandes religiões monoteístas, distinguindo-se, essencialmente, das outras duas pela aceitação da divindade de Jesus.

Ao pensar, assim, que o núcleo crucial da religião cristã era o problema religioso da união da alma com o corpo, ou mistério da encarnação, que, embora insondável, na sua «epifania deslumbrante produz e conduz um alto culto religioso», Álvaro Ribeiro, no modo como se lhe refere, parece não admitir que Cristo seja uma pessoa divina. Com efeito, sempre que dele se ocupa, considera-o apenas como um homem superior, enviado de Deus, através de cuja palavra o mesmo Deus se revela, profeta comparável a Moisés, que, nos momentos altamente religiosos da sua vida terrestre, foi inteiramente assistido pelos anjos e se sentia unido ao Espírito Santo de Deus quando o seu pensamento místico lhe aparecia como inspirado, extasiado, entusiasmado.

Porque terá haurido a sua doutrina em fontes de inspiração diversas da religião de Moisés, Cristo ensinava, com inspiração própria, ou autoridade, uma mensagem de redenção e não de condenação, devendo, por isso, a sua palavra ser interpretada, não como mandamento, preceito ou conselho acerca do modo de agir neste mundo, mas como doutrina daquela verdade superior que aponta para o sobrenatural, devendo, por isso, ser considerado como o verdadeiro mestre da relação do natural com o sobrenatural. A sua filosofia, essencialmente virada para

([1]) *Apologia*, p. 128, *A arte*, pp. 114 e 198, *A razão*, pp. 301-309, *Estudos*, p. 77, *Escritores*, pp. 220 e 229 e *A literatura*, p. 331. Ver António Braz Teixeira, «O mal na filosofia portuguesa dos sécs. XIX e XX», em *Deus, o mal e a saudade*, Lisboa, 1993, pp. 61-78.

([2]) *A literatura*, p. 209.

o futuro incógnito, era mais messiânica do que profética, mais voltada para o inteligível do que para o sensível e, porque desinteressada das coisas deste mundo, não incluía qualquer gnosiologia fundada ou condicionada pelas ciências positivas nem manifestava preferência por nenhuma doutrina política, económica e social.

Havendo restaurado a principalidade do verbo e realizado os seus milagres redentores apenas por palavras, Cristo é, acima de tudo, um mediador entre o mal e o bem, que transforma aquele neste, realizando nessa síntese ou mediação o infinito aumento de ser que garante o optimismo religioso, pelo que, segundo o pensamento criacionista de Álvaro Ribeiro, só através do estudo das suas promessas, da relação da soteriologia com a escatologia, seria possível compreender a redenção da humanidade (1).

OBRAS:

O problema da filosofia portuguesa, Ed. Inquérito, Lisboa, 1943.
Leonardo Coimbra. Apontamentos de biografia e de bibliografia, Ed. Império, Lisboa, 1945.
Sampaio (Bruno), Ed. S.N.I., Lisboa, 1947.
Os positivistas. Subsídios para a história da filosofia em Portugal, Lisboa, 1951.
Apologia e filosofia, Guimarães Editores, Lisboa, 1953.
A arte de filosofar, Portugália, Lisboa, 1955.
A razão animada. Sumário de antropologia, Bertrand, Lisboa, 1957.
Escola formal. Tópicos de pedagogia, Guimarães Editores, Lisboa, 1961.
Estudos gerais, Guimarães Editores, Lisboa, 1961.
Liceu aristotélico. Lógica e psicologia, Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1962.
Escritores doutrinados, Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1965.
A literatura de José Régio, Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1969.
Uma coisa que pensa, Ed. Pax, Braga, 1975.
Memórias de um letrado, 3 volumes, Guimarães Editores, Lisboa, 1977, 1979 e 1980.
As portas do conhecimento, Instituto Amaro da Costa, Lisboa, 1987.

BIBLIOGRAFIA:

Amorim de Carvalho, «Álvaro Ribeiro, filósofo racionalista da crença», em *Deus e o homem na poesia e na filosofia*, Ed. Figueirinhas, Porto, 1958.

(1) *A arte*, pp. 116-118, *Escritores*, p. 229 e *A literatura*, pp. 168, 355-356 e 361-368. Sobre o pensamento teológico de Álvaro Ribeiro, ver Pinharanda Gomes, *Filologia e filosofia*, Braga, 1966, pp. 103-109, *Teodiceia portuguesa contemporânea*, Lisboa, 1974, pp. 74-78 e *O pensamento teológico contemporâneo em Portugal*, Braga, 1991, pp. 29-31.

António Braz Teixeira, «A filosofia criacionista de Álvaro Ribeiro», na *Revista Portuguesa de Filosofia*, vol. XLVIII, fasc. 2, Braga, 1992; recolhido em *Deus, o mal e a saudade*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1993.

— «Filosofia e religião na filosofia portuguesa contemporânea», na *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo LI, fasc. 1, Braga, 1995, recolhido em *Ética, filosofia e religião*, Ed. Pendor, Évora, 1997.

António Cândido Franco, *Teoria da literatura na obra de Álvaro Ribeiro*, Lisboa, 1993.

António Quadros, «A filosofia portuguesa, de Bruno à geração do 57», em *Democracia e liberdade*, n.os 42-43, Instituto Amaro da Costa, Lisboa, Jul.-Dez. 1987.

— «Álvaro Ribeiro, mestre da geração do 57», em *Leonardo*, n.º 2, Lisboa, Jun. 1988.

— «"Mestre de mestres" ou do magistério de Leonardo Coimbra ao magistério dos discípulos», no volume *O pensamento filosófico de Leonardo Coimbra*, Ed. Didaskalia, Lisboa, 1989.

— *Memórias das Origens, saudades do futuro. Valores, mitos, arquétipos, ideias*, Publ. Europa-América, Lisboa, 1992.

— *Estruturas simbólicas do imaginário na literatura portuguesa*, Átrio, Lisboa, 1992.

Elísio Gala, *A filosofia política de Álvaro Ribeiro*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1999.

João Rego, *A medicina em Álvaro Ribeiro*, ed. Tomé Natanel, Estremoz, 1992.

Joaquim Domingues, *Filosofia portuguesa para a educação nacional*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1997.

Pinharanda Gomes, *Filologia e filosofia*, Braga, 1966, pp. 103-109.

— *Fenomenologia da Cultura Portuguesa*, Agência-Geral do Ultramar, Lisboa, 1970.

— *Pensamento português*, vol. III, Ed. Pax, Braga, 1975, pp. 90-102.

Orlando Vitorino, «A filosofia de Álvaro Ribeiro como doutrina do Espírito», em *Leonardo*, ano II, n.os 5-6, Lisboa, Março-Set. 1989.

— «Álvaro Ribeiro, um filósofo singular», em *Letras & Letras*, n.º 94, 5-5-93.

— *Nova Renascença*, n.º 48, Porto, Inverno 1993.

AA.VV.. *Álvaro Ribeiro e a filosofia portuguesa*, Fundação Lusíada, Lisboa, 1995.

Capítulo Três

«Estádios no caminho da Verdade»: o percurso ético-metafísico de José Marinho

Jorge Croce Rivera

1. Introdução

O pensamento de José Carlos de Araújo Marinho (Porto, 1904 — Lisboa, 1975) desenvolve-se numa radicalização ontológica, rara não apenas na cultura portuguesa, mas no pensamento ocidental contemporâneo, realizando uma meditação centrada nas relações do ser e da verdade, que constitui o núcleo fundamental de uma reiterada conversão à «vida teorética».

Filósofo cuja fundura de reflexão permaneceu velada, mesmo para os mais próximos, procurou reassumir o sentido antigo de filosofia como um singular modo de viver de acordo com uma extrema «visão dos limites». A reconsideração dos problemas ontológicos mais decisivos foi acompanhada de uma atenção às circunstâncias culturais, políticas e sociais, às condições da existência humana em geral e à situação portuguesa e europeia da época em que viveu, inseparável também da hermenêutica do pensamento das personalidades mais marcantes do pensamento português contemporâneo.

Considerado, ou como um pensador obscuro e contraditório, ou, ao invés, reconhecido como uma das personalidades mais originais da filosofia contemporânea, ele apresentar-se-ia a si mesmo como um «ontólogo, se não temesse a pesada ironia portuguesa».

Procurando manter-se fiel ao modo de «vida teorético», a concentração no que lhe surgia como «O Que Mais Importa», de platónica evocação, permitiu-lhe uma disponibilidade de tempo para o aprofundamento das questões e a leitura demorada dos textos poéticos e filosóficos que elegia, mas também para animar diversos círculos de debate. À margem das instituições académicas, Marinho pôde estabelecer intensos diálogos com os seus conviventes, distanciado das intervenções públicas e das necessidades de produção literária, recusando submeter a sua liberdade espiritual às obrigações de uma carreira e evitando enredar-se na infecundidade das controvérsias intelectuais, cônscio do fascínio ilusório do prestígio cultural.

Excelente e entusiasta conversador, Marinho harmonizava, nos momentos de debate em cafés e nos salões, o jogo dialéctico, que sabia tornar elegante, espirituoso e atento às diferenças psicológicas dos intervenientes, com a seriedade da indagação filosófica que elevava anagogicamente as discussões. Mas Marinho era também, e a par dessa convivência, o meditativo taciturno que a si mesmo se impunha a maior exigência de viver e pensar segundo o espírito. A gravidade dessa meditação era o suporte do seu ânimo convivente, e, assim, ao longo dos anos, Marinho prosseguiu a via do seu mestre Leonardo Coimbra, a realização de um magistério espiritual concretamente situado, procurando a conjugação da dialéctica convivencial e da visionação eidética, numa ascese interrogativa comparada pelos seus conviventes à de Sócrates.

Marinho publicou pouco, sobretudo três livros, um dos quais póstumo: o primeiro, *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra* (1), em 1945, dedicado ao pensamento do seu Mestre na Faculdade de Letras do Porto; o segundo, *Teoria do Ser e da Verdade* (2), em 1961, que consiste numa meditação original que pode ser descrita como a exposição sistemática das relações essenciais entre a Lógica, a Ontologia e a Ética; finalmente, e após a sua morte, surgiu *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo* (3), que aplica os resultados do livro anterior à situação coetânea.

Além destas obras, foi publicando numerosos ensaios e artigos, séries de aforismos e estudos de autores filosóficos ou literários, textos que foram surgindo nas páginas dos suplementos literários de jornais e revistas, em obras colectivas ou nas actas de encontros em que participou. Contudo, estes textos são uma pequena parte do que efectivamente escreveu, pois o seu espólio revela uma mole imensa de manuscritos, redigidos desde a juventude até aos seus últimos dias de existência. Depois da morte, os seus papéis foram entregues à Biblioteca Nacional de Lisboa, o que permitiu a organização do espólio, deixado num estado de desarrumação quase caótica.

Através do estudo desses documentos inéditos, tem sido possível reconhecer e reconstruir as obras que o pensador preparou ou projectou e as múltiplas versões das que vieram a público. Enquanto escritor, Marinho era particularmente exigente com a expressão do seu pensamento, pelo que os seus textos foram sucessivamente reescritos e muitos dos manuscritos apresentam numerosas modificações e acrescentos.

O estudo do espólio, que tem prosseguido desde 1985, tem permitido a edição integrada dos textos publicados em vida por Marinho e os deixados inéditos,

(1) Porto, Livraria Figueirinhas, 1945.
(2) Lisboa, Guimarães Editores, 1961.
(3) Porto, Lello Editores, 1976.

na colecção «Obras de José Marinho», publicada pela Imprensa Nacional-Casa da Moeda. Não se procurando exaurir os inéditos do pensador na sua extensão, o projecto editorial tem tomado em consideração o estado dos manuscritos, pelo que os textos inéditos têm sido publicados numa dupla versão, dispondo, a par da fixação crítica dos escritos, uma versão diplomática, que permite reconhecer a amplidão das possibilidades de expressão, as modificações, os avanços e retornos nos processos de estabelecimento das versões definitivas de cada texto.

No âmbito daquele projecto editorial, já foram publicados *Aforismos sobre O Que mais Importa e outros textos* (1), *Ensaios de Aprofundamento e outros textos* (2) e *Significado e Valor da Metafísica e outros textos* (3), escritos que genericamente são expressivos da produção literária de Marinho entre 1924 e 1943. Estão ainda previstos outros volumes, nomeadamente *Filosofia e Filosofia em Portugal*, com textos relativos à década de 40, *Nova Interpretação do Sebastianismo e outros textos*, com escritos de 1947 a 1952, *Teoria do Ser e da Verdade e outros textos*, com escritos de 1942 a 1961, *Verdade, Condição e Destino e outros textos*, com escritos publicados posteriormente a 1961 e *Da Assunção do Nada e outros textos*, com escritos inéditos posteriores a 1961, bem como um volume de *Correspondência* de e para José Marinho.

A acumulação de documentos, que o estudo do espólio tem permitido, densifica e complexifica o conhecimento do pensamento de José Marinho, reflectindo-se em particular na compreensão daquela obra em que mais directamente se expôs como «ontólogo», a *Teoria do Ser e da Verdade*, não apenas pela importância de que ela se revestiu para o seu autor, mas em virtude do demorado período de redacção da obra que foi pensada e escrita ao longo de cerca de trinta anos.

Importará, pois, ainda antes de expor as concepções fundamentais aí desenvolvidas, facultar os elementos biobibliográficos de Marinho que permitam compreender a convergência da sua meditação na *Teoria do Ser e da Verdade*.

2. O percurso existencial

Nascido e criado no Porto, José Carlos de Araújo Marinho foi profundamente marcado pela vivência da urbe portuense, seja pela sua paisagem seja pelo modo de sociabilidade, de convivencialidade dialogal mas também, por vezes, de franca

(1) Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994. Este volume inclui os textos destinados à «Autobiografia Espiritual», que deveria surgir como posfácio ao conjunto de aforismos.

(2) Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

(3) Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996.

confrontação. Habitando junto ao Douro, numa casa de família em Maçarelos, as imagens que lhe permanecerão marcantes mantiveram uma indelével relação com as águas do rio, o encontro com o mar, a paisagem circundante. É este período da infância e adolescência uma época densa, passada entre o Porto, o solar familiar no campo minhoto, em Caíde, e a estação balnear em Vila do Conde, humanamente marcada pela figura da mãe, cedo desaparecida, pelo entusiasmo republicano do pai e pela intensa vivência católica de um tio materno.

Completando a educação liberal de casa, frequentou Marinho um colégio particular onde o ensino era ministrado em língua francesa; aí pôde dominar quer o idioma quer a literatura, adquirindo uma fluência que, se lhe permitirá redigir em francês algumas das suas reflexões mais intensas, também lhe possibilitará alçar-se a um conhecimento que o distanciará da cultura francesa, demasiado simplificadora, «de salão».

Após ter concluído no Liceu Rodrigues Freitas a formação escolar, entrou em 1920, com apenas dezasseis anos, na Faculdade de Letras do Porto, para frequentar o curso de Filologia Românica, cedo se destacando pela acuidade de reflexão e pela eloquência com que expunha as suas ideias; activo participante na vida académica, frequentava as tertúlias literárias que os docentes da Faculdade — Leonardo Coimbra, Teixeira Rego, Hernâni Cidade, Luís Cardim — animavam, integrando-se no ambiente da renovação cultural em torno da «Renascença Portuguesa».

Datará possivelmente dos primeiros anos de frequência da Faculdade de Letras não só o conhecimento de Sant'Anna Dionísio, de Salgado Júnior, de Agostinho da Silva, de Álvaro Ribeiro, seus condiscípulos, mas sobretudo o contacto com Leonardo Coimbra, seu professor de Psicologia e Lógica. A influência de Leonardo terá despertado a vocação filosófica nas suas preferências, então orientadas para a poesia e literatura em geral, levando Marinho a cursar em simultâneo as disciplinas dos cursos de Filologia Românica e de Filosofia.

Noutra circunstância, em Vila do Conde, conheceu José Régio: Régio, pouco mais velho que Marinho, já tinha alcançado certa notoriedade ao publicar *Poemas de Deus e do Diabo*, e apesar de frequentar a Universidade de Coimbra, passava muitas tardes no Porto, animando calorosas discussões nos cafés onde se reunia com Marinho e com os outros condiscípulos da Faculdade de Letras, e aos quais se reuniam por vezes Leonardo Coimbra e outros professores.

Marinho participou activamente durante estes anos na vida académica, sendo responsável pelas revistas dos alunos da Faculdade de Letras, *O Carrocha* e *A Nossa Revista*, onde publica textos em prosa e poemas (no número de homenagem a Leonardo Coimbra). O confronto entre um grupo de alunos, dirigido por Marinho, e Homem Christo, então professor de disciplinas de História, quase teria

levado Marinho à expulsão, se não fosse a intervenção de Leonardo Coimbra, então director da Faculdade, após ter escutado as razões de protesto dos alunos. Politicamente activo, foi o delegado dos alunos da Faculdade de Letras a um «Encontro Nacional de Estudantes» em 1924, para o qual redigiu o projecto de Federação Académica Nacional, cujos acutilantes considerandos exigiam a destruição da Escola Velha e a sua substituição por uma Escola Nova, centrada na realização espiritual (1).

Se Marinho na sua «Autobiografia Espiritual» dá de si a imagem do literato anarquizante, de lenço «à la Lavallière», é igualmente este um período de enamoramento e arrebatamento passional, em especial por aquela com quem virá a casar, Maria da Conceição Vieira, sua colega do curso da Filologia Românica. Essa paixão suscitará um intenso *Diário*, onde o encantamento amoroso se transcende numa vontade de redenção universal, tema que permanecerá e aprofundará ao longo da sua obra.

Terá sido, aliás, a pressa em contrair matrimónio que o levará a concluir a licenciatura em Filologia, em vez de em Filosofia, apresentando uma dissertação sobre um assunto que dominava amplamente, a poesia de Teixeira de Pascoaes. Na tese, *Ensaio sobre a Obra de Teixeira de Pascoaes*, a interpretação da poética pascoaliana revela a admiração irremissível pelo visionarismo profético, mas assume distância crítica, apontando já a valorização da metafísica e denotando os interesses ontológicos do jovem pensador.

Apesar das elevadas classificações com que terminou a licenciatura (2), quer por já se ter iniciado o processo de extinção da Faculdade de Letras do Porto quer pela repercussão do seu dissídio com Homem Christo, não seguiu Marinho imediatamente a carreira universitária, mas leccionou entre 1924 e 1930 em diversos liceus do Porto, situação que lhe permitia manter o assíduo convívio com os condiscípulos e professores da Faculdade de Letras. É este o período de redacção dos «Cadernos de Reflexão sobre a Cultura e a Vida», espécie de diário intelectual, onde se espelham as intensas leituras, não apenas de autores clássicos da filosofia e da literatura, Platão, Descartes, Espinoza, Kant ou Cervantes, Racine, Shakespeare, mas de autores contemporâneos, Bergson, Chestov, Whitehead, René Guénon e Jean Piaget, por exemplo (3). Estes «Cadernos» servem-lhe também para a redacção de breves textos, crescentemente depurados, de que seleccionará um largo conjunto

(1) Veja-se *Ensaios de Aprofundamento e outros textos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa de Moeda, 1995, p. 443.

(2) Licenciou-se em Filologia Românica a 17 de Dezembro de 1925, com a média de 15 valores.

(3) Algumas listas indicam as leituras em diversos períodos; cf. *Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa de Moeda, 1996, p. 541.

denominado *Aforismos sobre o Que Mais Importa*, que são a primeira exposição da sua reflexão pessoal.

Por volta de 1930 frequenta a Escola Normal Superior em Coimbra e conhece Joaquim de Carvalho que o convida a publicar o livro de aforismos na Imprensa da Universidade de Coimbra e posteriormente a ser seu assistente na Faculdade de Letras. Insatisfeito com o texto, desiste, no último momento, da sua publicação e declina o convite para «subir à carreira universitária», optando por ser professor de liceu. Assim, e após ter realizado Exame de Estado em 1931, percorre diversos estabelecimentos de província, primeiro em Bragança em 1931-1932, depois em Faro, em 1933-1934, e em Viseu, entre 1934 e 1937.

Procurado pelos seus antigos condiscípulos para integrar o movimento político dos jovens intelectuais, denominado «Renovação Democrática» — onde pontuavam Eduardo Salgueiro e Álvaro Ribeiro, entre outros —, prefere manter-se à margem da intervenção política, mais interessado no aprofundamento das questões metafísicas e na exposição discursiva das ideias que tinha alcançado no livro de *Aforismos* numa série de textos que denominou de «Ensaios de Aprofundamento», alguns dos quais foram publicados pela *Presença* e pela *Seara Nova*.

A estima que Leonardo Coimbra tinha pelo seu antigo aluno, fiel discípulo mas, por isso, aceso oponente em vivas discussões, manifestou-se em 1934 no pedido que lhe fez para redigir um prefácio ao II volume do seu livro sobre o pensamento filosófico de Bergson (1).

No mesmo período, Marinho trava uma acesa polémica com António Sérgio, provocada pelas referências de Sérgio a uma interpretação de Sant'Anna Dionísio (2), no artigo «Em tôrno da "ilusão revolucionária" de Antero», publicado no número da *Seara Nova* sobre Antero de Quental. Foi uma polémica que se demorou por vários meses, com respostas e contra-respostas de parte a parte; acompanhada e comentada pelos amigos de Marinho, teve profundas repercussões nas relações dos seareiros com o grupo de jovens intelectuais mais próximos de Leonardo Coimbra e provocou o definitivo afastamento de Marinho do círculo em torno de António Sérgio.

O falecimento de Leonardo Coimbra, que Marinho sentiu agudamente, levou-o a retomar a redacção de um texto interpretativo do pensamento filosófico do «Mestre», em que vinha trabalhando desde 1932, numa esforçada tentativa de interpretação directa dos textos que só dará por concluída em 1945.

(1) As duas partes do texto foram finalmente publicadas numa edição da responsabilidade de Ângelo Alves e prefácio de Manuel Ferreira Patrício: *A Filosofia de Henri Bergson*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994. Os apontamentos de Marinho para o prefácio foram publicados em *Ensaio de Aprofundamento e outros textos*, p. 327.

(2) *Seara Nova*, n.º 406-8, 11 de Setembro, 1934.

Em 1937, e por ter protestado pela inclusão do seu nome sem seu consentimento num telegrama de repúdio pelo atentado anarquista ao presidente do Conselho de Ministros, Marinho foi preso por alguns meses no Aljube, sendo-lhe retirada, após a libertação, a licença de ensino. As dificuldades em encontrar no Porto uma situação de trabalho que lhe permitisse suportar os encargos familiares levaram-no a transferir-se para Lisboa, em 1940, devido à dificuldade que Marinho sentia de leccionar em colégios particulares no Porto, de dar lições privadas ou de trabalhar como tradutor.

Apesar das circunstâncias adversas, concebe, neste período, uma exposição mais sistemática das suas ideias ético-metafísicas, «Significado e Valor da Metafísica», que o ocupou entre 1937 e 1943, constituindo, sob o pano de fundo da defesa da metafísica perante as críticas do neopositivismo, a primeira versão do projecto de uma «lógica superior» que intentará realizar na *Teoria do Ser e da Verdade*.

Mas se a residência em Lisboa não significou um corte com o Porto, onde todos os anos regressava durante as férias estivais, ela permitiu-lhe reconstituir a convivência quase quotidiana com muitos dos seus antigos condiscípulos, também eles, e por razões várias, residentes na capital: Álvaro Ribeiro, Sant'Anna Dionísio, Adolfo Casais Monteiro, Delfim Santos, Agostinho da Silva; em Lisboa, leccionando na Faculdade de Letras, estava também Hernâni Cidade, professor da extinta Faculdade de Letras do Porto; ao grupo associavam-se participantes mais jovens e de outra proveniência, como Eudoro de Sousa, Domingos Monteiro, Orlando Vitorino, António Quadros, Afonso Botelho ou, por vezes, Jorge de Sena; episódico era também o aparecimento de José Régio, vindo de Portalegre.

A vivência lisboeta permitiu-lhe um envolvimento em vários círculos culturais, artísticos e sociais que vieram a ser importantes para a meditação e lhe proporcionaram um contacto directo com os respectivos protagonistas, com Vergílio Ferreira, José Gomes Ferreira, Eduardo Lourenço, Natália Correia e Ana Hatherly. Para além de animar tertúlias informais que quase diariamente se reuniam em cafés da cidade, em especial aquela em que se reunia com o seu antigo condiscípulo Álvaro Ribeiro e na qual se originou o movimento intelectual genericamente denominado da «filosofia portuguesa», ocupou-se de traduções, especialmente de obras literárias e filosóficas (1).

(1) Neste período Marinho traduziu os seguintes livros: Félix de Chazournes, *Carolina e a Partida para as Ilhas*, Inquérito, 1939; Balzac, *Bosa*, Inquérito, 1940; Franz Eemil Sillanpää, *Silja*, Inquérito, 1940; Dostoievski, *Noites Brancas*, Inquérito, 1940; Gogol, *O Capote*, Inquérito, 1941; Walter Scott, *O Espelho da Tia Margarida*, Inquérito, 1941; Joseph Conrad, *A Estalagem das Duas Bruxas*, Inquérito, 1941; Guilbert Waterhouse, *História Breve da Literatura Alemã*, Inquérito, 1941; Púchkine, *A Dama das Espadas*, Inquérito, 1942; Ivan Bunine, *Amor que Santifica*, Inquérito,

Tendo publicado, em 1945, a obra *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, na qual pretendeu dar uma interpretação do cerne da reflexão e do percurso do seu mestre, Marinho ocupar-se-á até 1961 da redacção da *Teoria*; durante esse período, além das obras que deixou inacabadas a fim de não prejudicarem a conclusão daquela essencial, foi intensa a sua colaboração em diversas publicações e significativa a participação em encontros e congressos filosóficos.

Aliás, na década de 40, os escritos parecem acompanhar o interesse provocado pela obra de Álvaro Ribeiro, *O Problema da Filosofia Portuguesa*: Marinho escreveu vários textos sobre «Filosofia e Filosofia em Portugal»; num outro conjunto de textos deste período, denominado «Iniciação Filosófica», propôs-se debater a natureza da filosofia, a partir da situação contemporânea não apenas portuguesa, mas europeia da filosofia.

Em 1946-1947 e a convite de um grupo de médicos, dinamizado pelo hematólogo Almerindo Lessa, proferiu um conjunto de «Lições aos médicos», em sessões semanais que tiveram duas séries. Tendo essas lições sido interrompidas por levantarem suspeitas à polícia política, acalentou a esperança de publicá-las com o título *Condição e Destino do Homem* (1). Igualmente neste período escreveu diversos textos sobre Sampaio Bruno e Guerra Junqueiro, e colaborou na organização dos *Testemunhos* sobre Leonardo Coimbra.

Em 1947, começou a redigir *Nova Interpretação do Sebastianismo* (2), por sugestão de Hernâni Cidade, seu antigo professor na Faculdade de Letras do Porto e conhecedor do seu interesse pelo tema sebastianista; no «Prólogo» da obra, Marinho refere as facilidades concedidas pelo Dr. António Luiz Gomes, administrador da Fundação da Casa de Bragança, que lhe teriam permitido a extensa investigação bibliográfica no Arquivo da Torre do Tombo, na Biblioteca Nacional e no Paço de Vila Viçosa. *Nova Interpretação do Sebastianismo* teve ainda o interesse de ter sido redigido a par da peça de José Régio *El-rei Sebastião*, que o dramaturgo dedicou a Marinho.

1942; Tolstoi, *Guerra e Paz*, 3 vols., Inquérito, 1942-43; O. Henry, *O Ladrão Escrupuloso*, Inquérito, 1943; Charles Oulmont, *Bergson*, Inquérito, 1943; Stendhal, *O Vermelho e o Negro*, Inquérito, 1943; Franz Eemil Sillanpää, *Santa Miséria*, Inquérito, 1943; Mark Twain, *O Príncipe e o Pobre* (em colaboração com António Pedro), Inquérito, 1945; Pirandello, *O Falecido Matias Pascal*, Inquérito, 1945; Rainer Maria Rilke, *O Apóstolo*, Inquérito, 1946; Voltaire, *A Princesa da Babilónia*, Inquérito, 1946; Tolstoi, *Senhor e Servo*, Inquérito, sem data, [1941?]; Jack London, *Os Milhões de Chun-Ah-Chun* (em colaboração com Adriano Marinho), Inquérito, sem data.

(1) Apesar da suspensão, Marinho retomou, por algum tempo, as lições públicas de filosofia no Jardim Universitário de Belas-Artes.

(2) Publicado como um dos apêndices documentais da dissertação de mestrado de Jorge Croce Rivera, *A Meditação do Tempo no Pensamento de José Marinho*; «Nova Interpretação do Sebastianismo», aumentado com manuscritos e dactiloescritos posteriormente encontrados no espólio, integrará o V volume das «Obras de José Marinho».

A partir de 1946, Marinho começa a escrever regularmente nas páginas literárias de *O Primeiro de Janeiro*, mas as relações com o seu director, Jaime Brasil, nem sempre foram pacíficas e o pensador viu alguns dos seus artigos recusados por «excessivamente especulativos».

Ao longo da década de 50, Marinho foi deixando inacabadas diversas obras — não só *Nova Interpretação do Sebastianismo*, mas *Misticismo e Lógica no Pensamento Português Moderno* e sobretudo um texto interpretativo sobre a poética de Teixeira de Pascoaes ([1]), projectos que terão sido abandonados para se concentrar na redacção da *Teoria do Ser e da Verdade* ([2]).

Ainda nesta década, Marinho manteve regular colaboração nas páginas literárias de *O Primeiro de Janeiro*, do *Comércio do Porto* e do *Diário Popular*, participando em congressos e respondendo a inquéritos lançados a personalidades da vida intelectual portuguesa. A publicação pelo Pe. Manuel Antunes de um artigo na revista *Brotéria* ([3]) sobre as filosofias nacionais suscitou o esboço de um escrito de comentário, mas «Resposta ao jesuíta» nunca chegou a ser publicado.

Após a edição da *Teoria do Ser e da Verdade* em 1961, Marinho foi convidado por Delfim Santos a integrar o Centro de Estudos Pedagógicos da Fundação Calouste Gulbenkian, onde permaneceu até ao seu falecimento em 1975, prestando colaboração em cursos de formação pedagógica ([4]).

A organização do espólio permitiu reconhecer a existência de uma obra especulativa posterior à *Teoria* que Marinho denominou «Assumpção do Nada». Texto inicialmente concebido como uma explanação da *Teoria*, que deveria surgir a par de um segundo volume de *Aforismos sobre O Que Mais Importa*, para o qual faria uma selecção dos apontamentos, notas e sobretudo aforismos que ia escrevendo em folhas soltas ou em numerosos «Cadernos», vulgares sebentas profusamente escritas, *Assumpção do Nada* passou gradualmente a indicar, mais que um projecto de obra, uma disposição espiritual de um pensamento que surgia «anómico», dificilmente sistematizável numa exposição estritamente discursiva.

A situação de emprego estável, ainda que lhe tirasse tempo para os encontros nos cafés, permitiu-lhe ter acesso a uma multiplicidade de revistas de filosofia,

([1]) *Misticismo e Lógica* e os textos sobre Teixeira de Pascoaes serão publicados no V volume das «Obras de José Marinho».

([2]) O falecimento de Pascoaes em 1951 marcou profundamente Marinho, que redigiu, na ocasião, algumas páginas amarguradas; lê-se numa delas: «Agora que morre Pascoaes quem fica para dizer o essencial?»

([3]) «Haverá filosofias nacionais?», *Brotéria*, Maio de 1957; retomado em *Do Espírito e do Tempo*, Lisboa, Ática, 1960.

([4]) Estas acções de formação que o Centro de Estudos Pedagógicos ministrava eram especialmente dedicadas a professores liceais e dos Conservatórios.

nacionais e estrangeiras, de cujos artigos elaborava recensões críticas para o «Boletim Bibliográfico» do Centro de Estudos Pedagógicos, e impeliu-o a redigir breves mas significativas obras que extravasavam o âmbito estritamente pedagógico do Centro, como o opúsculo *Elementos para uma Antropologia Situada* (1) e o pequeno livro *Filosofia. Ensino ou Iniciação?* (2).

Foi ainda no âmbito da Fundação Gulbenkian que Marinho, após ter colaborado com Alberto Ferreira e Arquimedes da Silva Santos numa antologia de pedagogos portugueses, recebeu apoio para a redacção da obra que o ocupou a partir do início da década de 70, *Verdade, Condição e Destino do Pensamento Português Contemporâneo* (3). Nesta obra, após ter analisado em profundidade o essencial e o decisivo do pensamento dos autores Amorim Viana, Cunha Seixas, Antero de Quental, Sampaio Bruno e Leonardo Coimbra, procurou apreender os caminhos de reflexão dos pensadores seus contemporâneos, num lúcido discernimento das dificuldades e dilemas que os atravessam.

Na década de 60, Marinho colaborou em diversas publicações, como a *Colóquio*, onde assinou diversas recensões, publicando também artigos em *Tempo Presente* e em *O Tempo e o Modo*. Realizou diversas conferências, das quais se destacam uma na Sociedade Portuguesa de Psicologia, sobre a imaginação, e as proferidas sobre Delfim Santos em 1966, evocativas do filósofo e amigo recentemente falecido (4).

O registo convivencial de Marinho foi sempre plural, integrando-se em diversos grupos, que reuniam periodicamente em cafés ou outros locais da cidade; assim, na década de 60, Marinho tanto se encontrava com Álvaro Ribeiro e outros mais jovens interlocutores: Francisco Sottomayor, Afonso Botelho, António Braz Teixeira, Orlando Vitorino, António Telmo, António Quadros, como com Fernando Gil, José Gil e Bruno da Ponte; convivia com Delfim Santos, Rui Grácio, Rogério Fernandes, José Trindade dos Santos no Centro de Estudos Pedagógicos e com Fernando Mascarenhas, António Luiz Gomes e António José Brandão em outras tertúlias.

Mas se Marinho foi um pensador de vivência urbana, manteve ao longo da sua vida, especialmente em estadas de veraneio, inicialmente em Caíde, depois, nos últimos anos da década de 40, em Alpedrinha, perto de Abrantes, mas sobretudo, a partir de meados dos anos 50, no Mucifal, junto a Sintra, o contacto com a experiência rural, que o atraía tanto quanto o desgostava a beira-mar.

(1) Lisboa, Centro de Estudos Pedagógicos, 1964.
(2) Lisboa, Centro de Estudos Pedagógicos, 1972.
(3) Porto, Lello e Irmãos, 1976.
(4) José Marinho, *Estudos de Pensamento Português Contemporâneo*, Biblioteca Nacional, 1981.

Vivendo em diversas situações políticas, da Monarquia ao período posterior à Revolução de 1974, Marinho não procurou defrontar directamente as autoridades vigentes, não se inibindo, no entanto, de expressar a sua concepção de uma política alicerçada numa exigência espiritual, e de viver segundo essa exigência, apesar das circunstâncias sociais que convidariam ao compromisso ou à extremação de posições.

O seu afastamento da actividade política, por temer nela a desvirtualização pragmática da filosofia, como expôs a Álvaro Ribeiro, a propósito da «Renovação Democrática» (1), não significou, no entanto, uma desatenção da situação política em Portugal, assumindo posições críticas e de oposição ao Estado Novo, não só em 1937 mas em entrevistas publicadas por ocasião das campanhas presidenciais de 1949 e de 1958 (2). Igualmente, já após 1974, preparou um «Testemunho Político» a pedido de Natália Correia, escrito que deveria ter saído como uma série de artigos mas que permaneceu inédito.

A revolução política de 1974 encontrou-o na Fundação Gulbenkian, empenhado na conclusão de *Verdade, Condição e Destino do Pensamento Português Contemporâneo*; no mesmo período faz publicar várias séries de aforismos em *O Sesimbrense* e no *Diário do Minho*, retiradas dos «Cadernos» redigidos após a publicação da *Teoria*.

As atribulações dos meses pós-revolucionários enfraqueceram a sua saúde física e, tendo-se agravado entretanto doença já antiga, veio a falecer a 3 de Agosto de 1976. Em 1981, a família depositou na Biblioteca Nacional o seu espólio, que foi completado com a entrega da biblioteca pessoal, em 1995.

3. A centralidade da *Teoria*

Na meditação de José Marinho convergiram a experiência singularíssima do pensador com a consideração dos modos decorrentes da situação do homem contemporâneo, numa perspectiva anhistórica do que surge como essencial e se torna decisivo para o pensamento em geral. Estão aí, por isso, transpostos não apenas os estádios do percurso do pensador, as concepções que se revelaram ilusórias e os processos dessa desilusão, mas também os modos de pensar do «tempo em que fomos chamados a viver», do pensamento contemporâneo e do pensar humano em geral, que foram considerados e aprofundados por Marinho na sua meditação.

(1) Cf. «Apresentação» de *Ensaios de Aprofundamento e outros textos*.

(2) Estes textos foram reproduzidos no volume *Dispersos* da dissertação de mestrado acima referida.

Poeta e homem religioso, tornado filósofo por força dos debates com Leonardo Coimbra, Marinho começou por assumir, enquanto jovem pensador, posições que lhe surgiram a si mesmo como indubitáveis, «dogmáticas»; para ele não tinha sentido a discussão da existência de Deus ou a imortalidade da alma e era-lhe possível desenvolver uma concepção monista e uma atitude «racionalista» muito próximas das de Espinoza, nas quais procurava conciliar a preocupação metafísica e as exigências de uma ética e de uma política consequentes.

Julgando poder inspirar-se simultaneamente do projecto de «Reforma das Mentalidades» de António Sérgio e do Criacionismo de Coimbra, Marinho rebelava-se contra as formas da minoração da liberdade de pensamento e a dicotomização da ciência e da filosofia, da religião e da arte na época contemporânea; foi nestes primeiros anos que nasceu o projecto de uma obra sistemática, a expressão de uma «lógica superior» que enfrentasse a crise espiritual da cultura europeia e cumprisse as expectativas intelectuais da nova época para a qual o pensamento português, de Camões e Agostinho da Cruz a Antero de Quental e Sampaio Bruno, conciliando a poesia e filosofia, a mística e a especulação metafísica, a dimensão social e o sentido profético, deveria aportar um contributo de alcance universal.

Contudo, como alguns dos escritos enunciam, tais convicções emergem interrogativamente:

«Se Deus é não pode julgar os homens. Pois o juízo, mesmo nos homens, não é fim do conhecimento e compreensão, mas processo a atingir. /Sinto nesta ideia uma evidência maravilhosa, a luz que não mente. Muito sinto depender dela e ficar-lhe-ei portanto fiel./Qual a relação entre o que somos e o conhecimento que alcançamos?» (1)

E se os textos começaram por ser «reflexões sobre a cultura e a vida», o aprofundamento meditativo descobre-lhes uma irredutível instância ontológica:

«Há um certo número de ideias atingidas naqueles momentos em que o homem realiza uma unidade do seu espírito. Nesses momentos a distinção entre metafísico, ético, estético, religioso desaparece. O espírito abre então uma perspectiva sobre a verdade absoluta. Tal é a característica das obras do homem, que, tendo visado o eterno o reflectem ou antecipam puramente. E não se entende aqui a palavra obra em sentido restrito, mas antes designando tudo quanto o homem transcende ou realiza — incluindo o próprio homem. Pois a mais bela obra do homem não está no que se guarda nas estantes ou nos museus, nem no que se tira dos instrumentos. E se se pergunta o que é isso, pode responder-se que é o próprio homem, ou, com maior rigor, é o ser que o homem traz e leva em si.» (2)

(1) *Aforismos sobre O Que Mais Importa*, p. 211.
(2) *Ibidem*, p. 183.

A polémica entre Malheiro Dias e António Sérgio, a propósito do Sebastianismo, ou as que, na década de 30, opuseram o próprio Marinho a Sérgio, sobre o pensar, e Adolfo Casais Monteiro a Abel Salazar, sobre o estatuto da metafísica, destruíram, no entanto, as expectativas de uma conciliação intelectual na cultura portuguesa e afastá-lo-ão tanto do nacionalismo integralista e reaccionário quanto do racionalismo judicioso e de importação: prosseguindo uma via solitária, Marinho procurará conceber uma «ética-metafísica» que busque superar as oposições imediatas numa conciliação ontológica que denominava de «verdade-bem»:

«Na raiz da compreensão das obras do homem existe, como na raiz da compreensão do próprio homem, um acto de aberta simpatia. Aquele cuja primeira posição ante uma obra é discuti-la procurando-lhe contradições, não chegará a compreender.

«Para compreender uma obra importa remontar através da sua concepção, das imagens e das ideias até à intuição essencial. Dali se obtém, por gradual descida à realização mais externa, a compreensão do todo. Só tal processo será fecundo. Quem o pode realizar tem a alegria de encontrar o verdadeiro caminho que, visando à compreensão do homem, permite chegar à compreensão das suas obras; e assim abandona a visão temporalística e bélica segundo a qual o processo por que o espírito se realiza consiste numa série de substituições e oposições de que resultasse o pleno insucesso de todo ou qualquer esforço pela verdade.

«O espírito é a unidade essencial e substancial da alma e do corpo. E nada se sabe do corpo enquanto se não sabe que ele, tal como a alma, participa do espírito. Mas porque o espírito no homem é saudade e guerra, por isso também ele é distância de si e aparece como o que nasce, cresce e carece de mover-se e isso chama-se corpo e alma corpórea.» (1)

A necessidade de uma teorese essencial tornou-se urgente, mas se Marinho se confrontou com a dificuldade de exposição do seu pensamento, de escolha entre a exposição discursiva e articulada dos conceitos e a apresentação aforística e intuitiva das suas ideias, o aprofundamento da visão ontológica inicial e o desenvolvimento da consciência íntima conduziram-no à preparação de uma obra de meditação metafísica, *Aforismos sobre o Que Mais Importa,* na qual a opção tomada pelo aforismo melhor lhe revelava o paralelo do seu pensamento com a evolução do pensamento moderno.

Uma passagem da sua «Introdução» redigida em 1932 sintetiza as características do seu pensamento, que irão perdurar na *Teoria* — a transposição da experiência pessoal para um domínio ontológico, a intenção omnicompreensiva relativamente aos caminhos abertos ao pensamento, uma concepção que tenta conciliar o monismo com um dinamismo ontológico que a tudo atenda:

(1) *Ibidem.*

«O cepticismo, o relativismo, o pessimismo, o pragmatismo e o existencialismo (1) são, sem dúvida, momentos fecundos do espírito do homem. O processo espiritual do que busca a verdade implica-os, como os tem implicado o espírito humano no seu amplo processo. Não são, todavia, senão momentos. Podem num ou noutro pensador ter sido considerados fins, não tanto por eles mesmos, mas por comentadores superficiais. O processo do espírito leva a descobrir em tais momentos verdadeira fecundidade, mas o seu aprofundamento retira-lhes valor, no puro e decisivo sentido deste termo. A experiência mais profunda do ser do homem permite o descobrimento do substancial valor do ser, assim como a consciência mais profunda de ser confirma a certeza das possibilidades infinitas de conhecer dadas já ao homem ou nele. Caracterizam este momento de renovação das ilimitadas virtualidades do ser conhecimento reflexões como esta: "Nem tudo é mal se, na verdade, somos capazes de sentir o mal; a menos que o sentimento do mal seja ainda um mal entre os males." Eis o que anuncia já uma terceira fase em que aparece destituída de sentido toda a oposição e todo o dilematismo pela apreensão de uma unidade dinâmica que, pelo seu aprofundamento, se vai tornando cada vez mais susceptível de realizar-se num saber que é, num ser que se conhece.» (2)

A desistência da publicação, já antes aludida, permitiu-lhe tomar consciência da distanciação ao senso comum, mesmo filosófico, a que a sua reflexão o tinha conduzido; desistindo da edição, atravessa uma profunda crise espiritual que pareceria paralisá-lo se não tivesse encontrado no seu optimismo juvenil o sinal da precipitação do pensamento moderno e reconhecido a necessidade de um radical aprofundamento nocional da exigência da verdade e simultaneamente o sentido ético da apresentação «transparente» da verdade absoluta. *Aforismos* será então a obra sucessivamente revista, alterada e acrescentada de novos textos até ao final da sua vida, embasamento meditativo do que será universalizado na *Teoria.*

Os anos seguintes serão então um período de plena afirmação da posição que denomina «ética-metafísica», de um dinamismo metafísico, que sendo afirmativo — de Deus e da imortalidade da alma, na «tradição de Platão, Espinosa e Hegel» — incorpore o conhecimento multímodo do homem alcançado pelo pensamento desde Descartes. Neste período, em que redige os «Ensaios de Aprofundamento», Marinho explora discursivamente as ideias já presentes nos *Aforismos* e os diversos ensaios que publica na *Presença,* na *Seara Nova* e na *Revista de Portugal* permitem-

(1) A expressão «e o existencialismo» foi acrescentada por Marinho quando, provavelmente durante a década de 50, começou a preparar a edição de *Aforismos,* que deveria ser publicada a par da *Teoria do Ser e da Verdade.*

(2) *Aforismos sobre O Que Mais Importa, op. cit.,* p. 85.

-lhe mostrar que o aprofundamento ontológico supera as dualidades estruturais do pensamento moderno, a oposição da interioridade e da sociabilidade, da reflexão e da espontaneidade, da normatividade e da liberdade, do racional e do irracional, ou finalmente do sentido verdadeiro de saber e de ignorar. O pensamento enfrenta, numa interrogação instaurativa — «interrogação fundamental da verdade cindida do ser», dirá na *Teoria* — não o drama do humano, como lhe parece surgir em Gabriel Marcel, Karl Jaspers ou Martin Heidegger, mas a tragédia do Ser, revelando no extremo da meditação o «Enigma da Verdade».

Mas ao longo da demorada redacção da *Teoria do Ser e da Verdade*, o «dogmático tornou-se céptico», à medida que interiormente o pensamento foi explorando os fundamentos das posições diversas ou opostas das que partira: o ateísmo como possibilidade da recusa de Deus, a visão materialística da alma e a redução da Verdade a um horizonte, não só mundano e histórico, mas determinado consensualmente.

Assim, e a par da redacção da obra sobre o pensamento de Leonardo Coimbra, ante o qual posiciona o seu próprio, Marinho vai redigindo *Significado e Valor da Metafísica*. Extremando o sentido das dualidades que procurava conciliar pelo sentido ontológico, vai lentamente tematizando a noção de «Cisão», de cisão que não apenas dê conta filosoficamente da existência humana de ser e de pensar, ou indique a definitiva perda de uma harmonia ou presencialidade com o divino, mas cisão do Ser e da Verdade que dê conta da multiplicidade dos seres, da História e do pensamento e, simultaneamente, signifique a adunação de todos os seres num único necessário, a instantaneidade da revelação e a potência redentora da verdade.

Marinho radicaliza o que em Leonardo Coimbra era a actualização dos problemas fundamentais da metafísica e *O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra*, só publicado em 1945, marca a definitiva excedência do discípulo ao mestre que, no mesmo movimento, supera o que no seu pensamento ainda se prendia à concepção metafísica tradicional e ao cristianismo histórico. Mas o efectivo e fundo sentido da experiência da dimensão magistral de Leonardo Coimbra foi tardio, só possivelmente consciencializado após aquele momento decisivo da concepção da Teoria que evocámos mas ainda não esclarecemos. Num texto denominado «Sobre o Mestre», encontrado entre os manuscritos das «Lições aos Médicos», Marinho reconhece a inversão ocorrida na sua apreensão da figura de Leonardo Coimbra:

«Pois levado pela minha atitude filo-filosófica eu desejava à fria força ver em Leonardo Coimbra o filósofo e só depois considerar o Mestre, enquanto hoje este me aparece como devendo ser considerado em primeiro lugar. E creio não me enganar supondo que o Mestre é coisa rara entre as mais raras. [...] Para com-

preender o Mestre e consequente o filósofo [...] também se [...] afigura necessário desligá-lo do mundo da cultura como tal.» (1)

É a própria noção de vida do espírito que retoma o ensinamento de Leonardo Coimbra:

«Isso é hoje tanto mais decisivo quanto é certo que de novo sentimos, e a própria trajectória espiritual de Leonardo Coimbra o assinalou, uma separação do pensamento esclarecido em relação às formas estruturadas da cultura estatuída. Mas por outro lado é muito difícil, pois o "sentido cósmico", o sentido de uma vida universal considerada para além dos limites da cultura e da acção de objectivo humano, leva o homem a separar-se do mundo, não para o negar, segundo o magistério e o pensamento de L[eonardo] C[oimbra] mas para o integrar numa realidade ampla e infinita.» (2)

Leonardo Coimbra surge assim como o mestre, como a presença do espírito. Mas mesmo a descoberta decisiva não significou ter levado até ao fim o sentido do cristianismo e do idealismo, antes ter encontrado um sentido que lhe era oculto: «Estou bem longe certamente de ter completamente explorado essa via de verdade. Quem o poderia? Quantos o podem?», escreve na «Autobiografia».

Tal descoberta influiu decisivamente no relacionamento com Leonardo Coimbra; a distanciação teorética transforma-se, para além da gratidão, num sentido de viva fraternidade espiritual, como se pode reconhecer numa carta a José Régio, redigida em 1947:

«Agora, mais do que nunca, queria eu saber o que pensou, ou intimamente sentiu, na última fase da conversão, e perante a terrível dor e a morte, o meu Mestre, ou ex-meu-Mestre Leonardo. E digo "ex" não por orgulho, mas como mais uma prova de funda estima e comovida gratidão a ti, irmão, que me deu o Destino invisível. Discípulo para a vida, e para a vida da mente, certamente o sou do Espírito que "nele fizera sua morada" (expressão dele próprio), não do homem. Pois quem será discípulo de um homem? Nem de um homem-deus, nem do Deus-homem posso sê-lo.» (3)

E ainda aqui retorna a questão do ponto crucial, bem como a importância do platonismo:

«E por isso estou tão longe do cristianismo, pelo menos na sua interpretação habitual e tão mais longe do protestantismo, esse cristianismo excessivamente humanizado do nobre catolicismo, com toda a sua popularice, temporalidade, agonia e miséria. Estou tão longe, estando perto, porque não é sem emoção pro-

(1) Inédito.
(2) *Ibidem.*
(3) Carta de José Marinho a José Reis Pereira, de 13 de Janeiro de 1947, in *COR*, p. 118.

funda que abro os Evangelhos e refaço na memória obscura do outro que somos, os passos solenes do divino Cristo no mundo e na história. Ora também sabes, ou sentes, que a minha dificuldade com o Cristianismo, ou qualquer religião superior, o mesmo na filosofia, na ética, na estética e na política, é que não sou homem de partido, nem de grei, nem de seita, nem de pátria, nem de humanidade. A humanidade e o mundo, essas simbólicas, embora bem concretas e reais, que de vez em quando vejo esfumarem-se perante mim, longínquas e remotas, como se já tivesse as asas de que o Sócrates-Platão fala no *Fedro* e que tão apropriadamente o nosso Leonardo cita no fim de um dos capítulos do *Pensamento Filosófico de Antero*.» (1)

Assim, na «Autobiografia Espiritual», Marinho reconhece a sua genealogia em Leonardo Coimbra, por ele foi iniciado na vida do espírito, dele tomou «o facho espiritual». O convívio com Leonardo significava antes de mais receber o *logos genesíaco* e o sentido da liberdade e da interrogação, que Marinho evoca na «Apologia» que escreveu para os *Testemunhos* dedicados a Leonardo Coimbra:

«Dotado daquele imperioso amor da verdade, tão raro, que move e abrasa a alma inteira, e como tal filósofo primacial, para tal sagrado naquele sem distância onde não chegam os juízos dos homens, Leonardo Coimbra foi portador da raríssima forma do Logos à qual os gregos sábios chamaram *logos genesíaco:* foi, como tal, Mestre, e no mais nobre sentido da palavra. Ora, quem de mestres alguma coisa sabe, e não só por ter tido a graça de receber a lição de um deles, mas por ter estudado longamente os admiráveis diálogos platónicos, e neles ter surpreendido tudo quanto a ideal sabedoria calou ou transmutou, esse e esses sabe e sabem como é raro um Mestre e quanto é absurdo julgar em nome do pensamento filosófico escrito, metodizado e sistematizado, aquela viva fonte que o torna possível. E se o dizem e o repetem, é por verem quanto estão cegos e surdos aqueles mesmos que deviam ver e ouvir.» (2)

O sentido de *logos genesíaco* significa veridicamente que «um filósofo é gerado por um outro», a filosofia não emerge de livros, nem pode emergir de um professor de filosofia, «mesmo quando sério e informado», mas de um «mestre eloquente e dialecta». O percurso de autonomização espiritual foi necessário destino para que pudesse reconhecer a Leonardo como presença do espírito, e neste processo a tematização da cisão foi o momento fulcral:

«A dificuldade está, e por experiência eu sei, [em] que toda a fidelidade em filosofia é proibida, e que [o filósofo] tem de passar pelo outro (ou o Outro)

(1) *COR*, p. 112.; o texto indica ainda: «É tempo de leres meditadamente, ou releres, alguns: o *Fedro* e alguns diálogos mais de Platão, assim como o nosso grande visionário "encoberto" e herético, digo, Bruno, não deves tu esquecer.»

(2) *EPPC*, p. 121.

para consistir no mesmo que vê e não vê, pensa e não pensa ainda. Em mim, a cisão foi a possibilidade de encontro com o Outro e suas actuais presenças ou fantasmas.» [1]

O interesse que Marinho revela, durante este período, pela obra de Sampaio Bruno advém da tematização deste Outro como negatividade no próprio Deus. A concepção de Bruno descreve os momentos de Deus que, da homogeneidade e plenitude iniciais, sofre enigmática Queda, provocando a heterogeneidade e, com ela, a dor e o sofrimento dos seres: só com o auxílio do homem poderá ocorrer, num terceiro momento, o retorno à homogeneidade primeira, a plena redenção de Deus e dos seres. Igualmente, a interpretação do sebastianismo, proposta por Bruno no *O Encoberto*, como concretização de um messianismo universal, é aprofundada por Marinho que vê no encobrimento de D. Sebastião o símbolo da «precipitação dos seres para a verdade».

A consciência da situação periférica de Portugal é inseparável do que Marinho denomina da «pusilanimidade espiritual dos portugueses» que caracterizou a sua relação com a cultura dos povos extra-europeus, durante a Expansão e o Império, seja em África, na América ou na Ásia, mas que continua internamente na atitude judiciosa e escolástica com que se importam critérios de verdade de outras paragens, aplicando-os na ignorância ou desdém por todo o esforço de autonomia do pensamento.

Esta situação, mesmo quando promove as «formas modernas de saber» decorre ainda da resistência interna de Portugal à Modernidade, à separação da ciência da metafísica, à desvalorização da teologia e à subordinação da ética ao exercício político do poder temporal. O destino histórico de Portugal parece simbolizar os dilemas da situação espiritual europeia, mas postos de um modo extremo e paradoxal.

Sendo um país dos mais antigos na Europa, Portugal ao iniciar as Descobertas abriu os caminhos da Expansão ocidental a todo o globo. No entanto, a abertura à diversidade de povos e culturas embaraçou Portugal numa rede comercial sem o sentido de salvação espiritual, tornando impossível a realização das intenções religiosas que tinham sido a sua justificação ideológica.

Seguindo a perspectiva de Oliveira Martins, cujas obras prefaciou, Marinho vê que Portugal se antecipou à Europa, esgotando as possibilidades espirituais antevistas para os Tempos Modernos: desiludido com a materialização da *Respublica Christiana* num imperialismo político e económico, declinou e saltou para «fora do tempo». Consequentemente, não acompanhou as tendências dominantes da cultura europeia, nem sofreu as consequências do reformismo mental, político e religioso.

---

(1) *ASQMI*, p. 329.

Portugal ficou atrás dessas tendências, participando sempre parcial e sempre forçado do exterior, das modificações sociológicas, económicas e intelectuais que ocorreram na Europa.

A situação periférica de Portugal não é, no entanto, caso único na Europa; Marinho tinha da cultura europeia uma visão complexa e informada, sensível às suas determinações mais fundas e às subtis modulações do destino europeu.

Contudo, a situação espiritual portuguesa revela, para a meditação do filósofo, a infecundidade do pensamento ocidental, apercebendo-se da instalação titânica da técnica e as consequências niilistas do divórcio entre a filosofia e a teologia, a ciência, a poesia e a arte: a aceitação tácita de uma inteligibilidade em que o ser é considerado como não implicando nenhuma relação com a verdade, tomado como realidade estritamente mundana, e a verdade considerada como validade dos discursos e das acções.

A reflexão de Marinho era profundamente atenta ao que se implicava no exercício imediato e concreto da consciência, em todos os seus graus e modos, à condição efectiva e situação actual de quem está a pensar, cujas raízes não podem ser importadas. É esta a razão por que o seu pensamento, que dialoga com Parménides e Heraclito, Platão e Plotino, Espinosa e Leibniz, Hegel e Schelling, e também com a fenomenologia contemporânea, é inseparável da meditação da cultura e do destino de Portugal e da Europa, e «já hoje, por má fortuna, não só europeia, da aliança surda da sofística e do cristianismo histórico da qual derivou, com a nossa chamada cultura e civilização, o humanismo crédulo e o humanitarismo inviável» [1].

A concepção da situação espiritual contemporânea é, para o puro pensamento, extremamente difícil, se a responsabilidade do destino ocidental é o conhecimento de si do próprio «espírito», identificado com o Deus da onto-teologia. Para compreender este destino, o pensador tem de apreender que «ser sem verdade» e «verdade a que nenhum ser corresponde» — o que na *Teoria do Ser e da Verdade* surge como «cisão extrema» — são momentos necessários da vida eterna do Espírito. Ante o cristianismo Marinho assume uma posição muito exigente, heterodoxa na sua radicalidade:

«São raros dentro do cristianismo aqueles que professam a religião do espírito. São raros. E, ao fim e ao cabo acabaremos sempre por convir que despertam a suspeita de crentes e ateus. O materialismo, essa nobre e velha doutrina, tão diferente do que hoje culturalmente e popularmente recebe o mesmo nome tem o segredo do culto dos mortos como o de outras coisas. A religião materialista, Criacionismo e Evolucionismo situam-se na mesma linha: a da geração e da pro-

[1] *Filosofia. Ensino ou Iniciação?*, Lisboa, 1966.

dução. O problema é então: como veio a ser o que não era? E não: como é o que verdadeiramente é? Assim também se situam na mesma linha corpo e alma. Filhos da geração finita, os homens têm mente gerativa. Não saem do corpo como o que é gerado, da alma como o que é criado. Assim, mesmo quando supõem quebrar o vínculo natural para ascenderem ao ser verdadeiro, ficam presos na criação falaciosa e na falaciosa geração.

«A religião cristã é assim a religião do Pai que cria e do Filho que redime, não do Espírito Santo que nos chama para a verdade oculta.» (1)

A perspectivação histórica que a *Teoria* desenvolve é, desse modo, uma visão muito crítica do destino histórico do cristianismo, «religião decisiva» que, tendo relegado para o plano da sensibilidade a sabedoria contida nos mitos, fez cumprir até ao fim o «ciclo do tempo abstracto», caracterizado pelo domínio de um cristianismo humanitarista, da ciência e da técnica titânica.

Tal destino, que impede aos homens a visão de um futuro essencial, só foi possível pela demissão da filosofia, que desatenteu do sentido libertador do pensar, potencialidade que apenas uma «ontologia do espírito», prévia a qualquer antropologia, cosmologia ou teologia, permitirá resgatar.

4. Exposição da *Teoria do Ser e da Verdade*

O conhecimento mais alargado da obra de Marinho, possibilitado pelo estudo do espólio, não só confirmou mas enfatizou a posição nuclear da *Teoria do Ser e da Verdade* no seu percurso meditativo, tornando mais clara a convergência das diversas tentativas de expor, seja em aforismos, em ensaios ou em obras sistemáticas, a relação entre duas instâncias que polarizam o seu pensamento: por um lado, a apreensão da extrema simplicidade do ser, que concilia o sentido do próximo e do remoto, o sentido do único com o da diversidade, pois «aquele que tem o sentido do uno substancial ama a pluralidade e é ansioso de incluí-la toda na sua concepção, tal como o uno substancial tudo inclui» (2); e, por outro, a contemplação da «verdade divina» que desde os *Aforismos* lhe surgia:

«A verdade é dada com o íntimo e divino ser de tudo e tem de ser tal qual contemplada. A ela não pode o homem esclarecer senão que é ela mesma que ao homem ilumina. Para isso carece a razão idealista ou criacionista, realista ou construtivista de transmutar-se. O filósofo pode supor um momento que Deus lhe pede que se nivele com o mais humilde e ignaro ser: "Abêtissez-vous". Mas logo

(1) Texto inédito, destinado à *Teoria do Ser e da Verdade*.
(2) Inédito.

após Deus lhe devolve os seus olhos, tornados agora naqueles a quem será dado contemplar a verdade divina face a face.» (1)

O aprofundamento da meditação ética-metafísica conduziu-o a retomar o sentido mais autêntico de filosofia, mesmo que isso implicasse consequências porventura paradoxais e uma aparente obscuridade de expressão, como se lê num texto inédito, versão de uma das sucessivas «introduções»:

«O homem não se admira de que surja ou seja aquilo que não tem condições de subsistir ou de ser, mas de que ele, homem, surgindo possa deixar de ser. O ser é o dado e, como o ser, dada é também a profunda sabedoria de que o ser é eterno e de que sentido algum tem se o não é. Essa profunda sabedoria tem no homem duas instâncias, as quais são o amor e a fé. Destas, é o amor a mais profunda. Uma terceira fica, no entanto, vedada à imensa maioria dos homens: essa é a do espírito mais abscôndito, a do espírito que verdadeiramente sabe e conhece.

«E pois que o espírito em nada reside e em nada existe, pois que ele não é o corpo, nem a alma carecente, nós seguindo o caminho aberto de difícil ciência e não prejulgando, não o pensamos ou designamos como não ser. E o designamos como não-ser, pois partimos como homem vivente do ser do espaço e do tempo, de que é filho dizemos quem verdadeiramente sabe e conhece porque então não se trata de um saber do ser extrínseco ao ser que sabe e ao que se sabe. Este mais geral e mais fácil saber se chama ciência ou filosofia. E por só isso ser tantas vezes desde a antiguidade a filosofia, nós pensamos longamente abandonar o termo. Um novo esforço, porém, pode e deve fazer-se para restituir a palavra admirável ao sentido primordial. Veremos o que advém.

«Diferente o sentido da verdadeira filosofia, nela o ser assume consciência de si intrinsecamente e extrinsecamente e adverte nos símbolos, imagens e formas de toda a vida de todo o universo patente, de todo o existir. E assim, ela tem o sentido do próprio e insofismável, do autêntico sujeito da filosofia, o qual não é o homem, mas propriamente Deus.

«Pois da mesma maneira que Deus é eternamente em tudo quanto existe, e se afirma no ser do que não é, assim também ele está como o Espírito no não ser do ser, assim também ele pensa, como única razão suficiente todo o pensamento, quer ele seja ainda taciturno e velado nas formas naturais e no agir do homem, quer explícito em humanas razões e argumentos. E quantas vezes o explícito e razoado se torna por debilidade de mente humana obscuro e insignificativo, enquanto o ainda implícito e obscuro simboliza e sugere seguramente a luz mais alta e mais pura!» (2)

(1) *Ibidem.*
(2) Inédito.

Obra sucessivamente reescrita em versões mais depuradas, a *Teoria do Ser e da Verdade* apresenta-se como uma «ontologia pura», uma visão limite das relações do ser e da verdade, que retoma a tradição do «saber antigo», não renunciando pois às noções de substância, essência e insubstancial, mas aprofundando-as ao extremo. (1)

Evitando enredar-se em caracterizações que desfiguram o exercício autêntico do pensamento, Marinho foi, ao longo da génese da *Teoria*, dando atenção a concepções que lhe eram estranhas, aprofundando as suas posições anteriores, como se no seu pensamento tivesse ocorrido, sem qualquer eclectismo, uma conciliação de opostos:

«Assim [...] se se perguntarem qual a sua atitude, como se pensar fosse acto que comportasse atitude, se se perguntarem qual a sua atitude filosófica, ele dirá que é o céptico dogmático, ou o idealista materialista ou o dialecta ontólogo.» (2)

No decurso da demorada redacção do texto, o pensador foi compreendendo que a sua obra não se podia ater aos pressupostos tradicionais do discurso filosófico, mas teria de propor uma expressão narrativa, recorrendo a noções, imagens e símbolos, que iniciasse o leitor «numa dinâmica e estática teorese» do ser e da verdade (3). A expressão discursiva da contemplação da verdade, em tudo e em todos os seres, teve de retomar a implicação antiga da filosofia e da poesia, procurando uma expressão arquitectónica e rítmica que traduzisse a meditação ontológica e o processo pela qual a verdade se vai revelando «àquele que pensa».

Contendo não mais de cento e sessenta páginas, a *Teoria do Ser e da Verdade* apresenta-se, apesar de breve, como um texto extraordinariamente denso, desprovido de referências históricas e do recurso a terminologias consagradas, que rompe, desde o início, com um desenvolvimento temático convencional, que parta de referências existenciais ou culturais supostas comuns.

Deixando o leitor suspenso da consciencialização sua própria experiência ontológica, o texto vai convocando-a, problematizando-a e reconstituindo-a, caso ela já tiver ocorrido conscientemente, ou, em caso contrário, suscitando-a ou gerando-a, pelo esforço meditativo a que obriga. Terá de ser o intérprete a reconhecer, na ausência de indicações metodológicas, o diálogo implícito com outros pensadores, a retomar em cada trecho os problemas mais complexos que a tradição filosófica foi enfrentando, problemas que a *Teoria* não intenta discutir directamente, mas cujas intrínsecas dificuldades ilumina.

---

(1) *EAS*, p. 28.

(2) Texto inédito, reproduzido no Volume II do Apêndice Documental da dissertação de doutoramento de Jorge Croce Rivera *A Doutrina do Nada — O Pensamento Meontológico de José Marinho*, Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1999.

(3) *Teoria do Ser e da Verdade, op. cit.*, p. 11.

A densidade dos textos implica que, ao longo do texto, o leitor se assuma como aquele que pensa no limite do que é pensável, confrontando-se também ele com as dificuldades que a especulação vai descobrindo, numa progressão que traça uma «viagem insituada», viagem que é, primeiro do homem e do pensamento, depois do próprio «espírito», pois é este o que interroga, no homem, o enigma do ser e da verdade:

«Apresenta-se o escrito como teoria, e teoria se entende aqui no sentido antigo e tradicional: como visão, mas visão assumida num limite. Nesse limite surge o enigma, não apenas como enigma e mistério do ser, mas como enigma do pensamento e da verdade. Do enigma todo o pensamento enquanto tal depende. À interrogação todo o pensar incessantemente regressa. A interrogação não é, por certo, sem resposta, mas responder será iniludivelmente inválido quando pretenda consistir em conceitos, juízos ou preceitos válidos de uma vez por todas. Assim, o autor crê ter ficado simultaneamente autónomo e fiel a uma via remotíssima de pensamento. Essa via, ao mesmo tempo fácil e dificílima em sua subtileza, ao mesmo tempo e sempre revelada e oculta, permanece aberta para todos os homens e todos os seres. Uns a seguem livres, outros forçados por o que é, para estes, necessidade incompreensível, absurdo destino. Melhor parece livremente segui-la e de olhos abertos.» (1)

A descoberta da «via» — que não é sem analogia com o «Tao» do pensamento chinês — obriga a uma compreensão da relação do ser e da verdade, que apela não só à inteligência, mas à imaginação, pela qual o pensamento concebe o que é indicado como «outra verdade», verdade secreta que o ser da verdade oculta. O pensamento filosófico corresponde, desse modo, a uma iniciação na verdade excedente de todo o ser:

«A teoria, concludente em sua origem, é inconclusiva na finalidade aberta: o de que partiu, o autor tacitamente o sabe, o por que passou, aproximadamente o sabe, o a que chegou, mais o ignora. Se carecesse neste ponto de consolo, consolar-se-ia ele pensando que nem na divina filosofia nem na religião dos homens há verdadeiro princípio e autêntico fim. Toda a filosofia é iniciática, viva enquanto a pensamos, fecunda para aqueles a quem é dado repensá-la, sempre no entanto cingida, enquanto a exprimimos, de finitude, sempre tocada de caducidade. Tal não lhe diminui, por certo, o fundo sentido. Esse é, porém, um sentido que a todo o instante apreendemos e nos ultrapassa, e aos próprios deuses ultrapassa, que, como se diz no momento próprio, são deuses para os homens.» (2)

(1) *Ibidem*, pp. 13-14.
(2) *Ibidem*, pp. 14-15.

«Ser da verdade», «verdade de ser» e «outra verdade» constituem, no âmbito da *Teoria*, instâncias diferenciais da «ontologia do espírito», cuja inteligibilidade envolve a totalidade da «viagem insituada»:

«Do saber antigo segundo o qual só quem começou a resolver enigmas pode propriamente pôr o enigma do ser da verdade e da verdade do ser e de outra verdade, de saber como o homem permanece ser enigmático ou a tal situação regressa como o sempre encoberto para si, enquanto é, enquanto se pensa, ou pensa o que é, ou algo que é, sem verdade para si – agora queda nossa insituada viagem dependente.» (1)

Para compreender a articulação destas instâncias, as três partes em que a *Teoria* se divide, «Do Enigma da Visão Unívoca», «Da Cisão da Verdade do Ser» e «Da Verdade na Cisão», dispõem de um conjunto de «noções essenciais» e as «noções decisivas» que estruturam o desenvolvimento da «teorese dinâmica e estática». As três «noções essenciais»: «visão unívoca», «cisão» e «insubstancial substante» são desenvolvidas nos primeiros capítulos de cada parte, e as três «noções decisivas»: «interrogação fundamental», «secreto e patente na cisão» e «liberdade divina» constituem os capítulos finais. As demais noções, apresentadas nos capítulos intermédios, constituem não só os momentos de uma progressão sempre regressiva, mas os nódulos de correlações entre as partes:

I Parte	II Parte	III Parte
Do Enigma da Visão Unívoca	Da Cisão da Verdade do Ser	Da Verdade na Cisão
I Da Visão Unívoca	I Da Cisão	I Do Insubstancial Substante
II Sentido do Enigma	II Cisão Autêntica	II Emergência do Amor e da Fé
III Trânsito e Recurso	III Cisão Extrema	III Emergência do Juízo e da Razão
IV Descoberta da Subjectividade	IV Cisão Divina	IV Compreensão Una e Omnímoda
V Interrogação Fundamental	V Secreto e Patente na Cisão	V Da Liberdade Divina

«Visão unívoca» e «cisão» surgem como instâncias subjacentes a todos os seres: a visão unívoca como o que une, a cisão, como o que separa; por isso toda a experiência humana as refere, seja o amor, seja a relação de alteridade, e ambas estão presentes no exercício do pensamento e da razão. No entanto, elas supõem a terceira noção, o «insubstancial substante» que se revela, na verdade, instância anterior ao que, para o pensamento humano, aparecia como tensivo e em oposição.

A primeira parte da *Teoria*, «Do Enigma da Visão Unívoca», não trata separadamente os problemas lógicos e gnosiológicos da sua fundamentação ontológica,

(1) *Ibidem*, p. 42.

mas ao aprofundar a questão do sentido de toda a significação vai revelando que as dificuldades do pensamento são um processo gradual de consciência do espírito em si e para si, mas que se faz em nós. O pensamento puro parte e retoma sempre a experiência da «visão unívoca», pela qual é pensada aquela apreensão da unidade e simplicidade de tudo e em tudo, a visão do ser da verdade.

A apreensão da «visão unívoca» ocorre, no entanto, por uma experiência ontológica limite, apreensão instantânea da simplicidade e unidade do ser, da plenitude e da excedência das diferenciações ônticas e gnosiológicas:

«Aquele a quem foi dado ser plenamente como o em que se nega todo parcial ser, como o que vê e, no ver do que é, infinitamente ultrapassa todo ver e saber finito, esse, no mesmo instante em que frui a mais pura alegria, sabe para sempre toda a verdade./E não é então seu ver conhecimento, pois este supõe diferença entre ser e verdade, ou, como incompleta e imperfeitamente se diz, entre ser e saber: conhecimento implica e significa distância e incoincidência real ou sempre virtual. O que vê o ser como o que o é, o a quem foi dado ver sem distância, o que sabe do mais puro saber, vê e sabe a verdade toda na verdade: nem há, para ele, distância alguma de algum ser para ser, de alguma verdade para a verdade e saber a verdade, nem tal tem nele e para ele sentido algum.» (1)

Esta apreensão do «ser da verdade» é, em geral, desatendida ou desvalorizada, por aqueles mesmo que a experienciam: esquecem-na, renegam-na ou colocam-na num passado remoto. A experiência da «visão unívoca» não significa um desvario místico, mas permanece em cada instante na consciência, subjacente a todos os modos de percepção e níveis de conhecimento.

Contudo, esta «visão unívoca» não se esgota na apreensão da simplicidade anterior ao próprio conhecimento, mas aquele que pensa descobre uma alteração enigmática na unidade do ser e da verdade, alteração pela qual a verdade emerge como o outro do ser, o não ser do ser. É, por isso, paradoxal e contraditório o ponto de partida do pensamento puro, que suspende a consistência ontológica da «realidade mundana», conectando antes o sentido da realidade com a alteração enigmática da visão unívoca da unicidade e simplicidade do ser da verdade.

Sentido e realidade são essencialmente enigmáticos, constituindo um enigma intrinsecamente *in fieri*, instantaneamente dependentes de uma unidade anterior ao devir temporal e da alteração do ser da verdade. O trânsito do tempo enraíza-se originalmente na alteração enigmática do ser da verdade, não tendo em si consistência verídica.

O conhecimento, enquanto relação que supõe diferença entre o conhecer e o conhecido, está originalmente enraizado nesta alteração do ser da verdade.

(1) *Ibidem*, p. 19.

O verdadeiro sujeito não é, no entanto, estritamente humano, pois o pensamento descobre que aquele que em si conhece é o espírito interrogando a alteração enigmática do ser da visão unívoca, através da multiplicidade e do dinamismo dos seres.

Os graus enigmáticos são, desse modo, simultaneamente graus de ser e de consciência: é o espírito que, através dos seres, vai interrogando a cisão, num primeiro grau, na realidade sensível; num segundo, no homem como ser; em terceiro lugar, é o ser no homem que se interroga; finalmente, é a verdade que se interroga no homem, numa «interrogação fundamental» que se dirige à cisão da verdade do ser.

Na segunda parte, «Da Cisão da Verdade do Ser», a *Teoria* dispõe os modos da cisão da verdade do ser. Se cisão indica o oposto correlato da visão unívoca, à cisão se refere tudo quanto existe, tudo o que é pelo ser de tempo e instante, «que são logo se anulam», tudo quanto aparentemente não vive, os viventes, o homem e a consciência do homem, desde a consciência do mito originário, à religião, à ciência e a mais alta sabedoria.

Ante o pensamento, a cisão surge como o outro e pelo saber porque há o outro, todo o outro do ser de visão unívoca, como realidade múltipla, de errância, de tensão entre o bem e o mal, mas também como o alterado e o alterante, possibilidade de toda a transformação e libertação.

O primeiro modo de cisão a considerar é a «cisão autêntica», «autêntica» porque não restringe a cisão ao «ser enquanto ser», mas apreende «a verdade de ser» cindida do «ser da verdade». Para o pensamento que medita, a «cisão autêntica» é já presente na «visão unívoca», concebida como «Paraíso Perdido» ou, já pela irredutível alteração enigmática, como «Pecado Original».

Assumindo o verdadeiro sentido de «cisão», a «viagem insituada» alcança gradualmente outra visão, a «cisão extrema» da verdade e do ser, contrapolar da visão unívoca; na cisão extrema, aquele que pensa descobre o «Nada», para além do outro que diferencia a verdade do ser.

Esta instância, que assim se descobre, é inicialmente velada pela «visão unívoca». Somente na cisão extrema, assumindo o abismo que aí se abre ao pensamento, sem ser nem verdade, o verdadeiro sentido do espírito se revela como «insubstancial substante». Como novo nome do espírito, «insubstancial substante» revela o dinamismo ontológico do ser e da verdade: «o que instantaneamente une, infinitamente cinde, o que infinitamente cinde, absolutamente une» e permite apreender o veridicamente decisivo: a relação do que é para ser ao que não é para ser, ou é para não ser.

O insubstancial substante excede, pela assunção do Nada, o que o ser da verdade vela, permitindo a contemplação do «único incriado», anterior ao ser da

«visão unívoca». Nada e uno incriado definem uma relação axial de que ser e verdade, e todos os seres e formas de saber, estão suspensos, que é e se anula em cada instante, possibilidade de haver tempo e eternidade, mas que infinitamente as supera. O único incriado, como absoluto, separa de si a criação — Deus e a totalidade dos seres: os demónios, os anjos, o homem, a natureza — porque principalmente cinde e une verdade e ser.

Tendo estabelecido, no limite do pensável, a espacialidade e a temporalidade ontológicas, a *Teoria* procura ainda indicar a dinâmica intrínseca dos modos de ser, distinguindo três modos na cisão: cisão divina, a cisão cósmica e a cisão humana.

A cisão divina é inseparável da cisão demoníaca: o divino tudo une, o demoníaco cinde. A cisão cósmica é a cisão da luz, cisão porque há visão unívoca. A cisão humana, sendo posterior aos outros modos de cisão, recapitula, por um lado, a cisão divina e a cisão demoníaca, e, por outro, a cisão cósmica. As instâncias antropológicas são igualmente compreendidas em relação ao espírito, como insubstancial substante: o corpo, como sua substantivação e a alma como a sua insubstancialidade.

Todos os seres que se substancializam mantêm uma correlação a uma obscura duplicidade — seja divina, demoníaca, cósmica, humana, natural. Cada ser, posta a nova concepção de verdade revelada, pela assunção do Nada na cisão extrema, é uma imagem simbólica em que se correlaciona o secreto e o patente da verdade na cisão.

É na terceira parte, «Da Verdade na Cisão», que a situação humana é definida, não limitada a uma realidade mundana e a uma temporalidade histórica, mas integrada num vasto cosmos de luz e obscuridade e participando da vida eterna do espírito. O pensamento vai descobrir o ritmo do próprio ser, que emerge como «ser da verdade», «ser sem verdade» e «ser para a verdade»:

«Convém sempre lembrar que interrogamos sobre ser da verdade na cisão, que sucessivamente interrogamos, na relação radical das determinações e indeterminações próprias, sobre ser da verdade, ser sem verdade e ser para a verdade. Tais as três instâncias do interrogar, instâncias que não definimos como algo abstracto, mas apreendemos como o concreto ritmo e secreto pulsar íntimo de todo o imenso ser e de algum ser ou forma de ser que sempre em nós e para nós permanecem na relação do que determina para o que indetermina.» (1)

O insubstancial substante emerge gradualmente, em modos que se implicitam na consciência humana: primeiramente, como amor e fé, que preservam, no devir temporal, o sentido da visão unívoca: o amor, em trânsito do ser da verdade para a outra verdade, a fé, em contrapolar recurso.

(1) *Ibidem*, p. 82.

Em segundo lugar, emerge como juízo e razão, possibilidade de descobrir a verdadeira medida de todas as coisas, de unir o cindido e cindir o unido, segundo o insubstancial substante, pois as verdadeiras medidas emergem do Nada, para só ultimamente revelarem, ante o «único incriado», a infinita potência do espírito.

Em terceiro lugar, emerge a «compreensão una e omnímoda», nas quais amor e fé, juízo e razão convergem, e que permite a interpretação da implicação e diferenciação do tempo e da eternidade, da necessidade e da liberdade.

Só então é possível à *Teoria* propor uma nova definição do humano, como verídico «intérprete», sempre, no entanto, em risco de obviar os caminhos do espírito:

«[...] no seio da cisão, cisão pela, qual é o próprio homem e tudo quanto existe, não pode aquele deixar de oscilar entre toda a verdade e erro actual da unívoca afirmação de si e da verdade em si e para si, e o bem e o mal de toda a separatividade aceite e toda a renúncia. Agora, nosso determinado propósito consiste em assumir não só a razão no tempo e na história mas toda a razão de haver razão, restabelecendo o homem na própria e autêntica dignidade de intérprete do que é enquanto é, do que não é, do que não é enquanto não é, e da verdade como o que é para nós o Nada, ou só pelo Nada é.

«Tal condição do homem, e da verdade no homem, como o que fosse por ele ou para ele, tal condição, dizemos, iniludivelmente procede de todo o saber, e o mais trivial ou mais excelso, toda a filosofia e, com ela, a ciência de Deus, da Natureza e do próprio homem, se assumirem na ilusão entitativa, na mera ontologia do ser de si satisfeito, ser cuja garantia de verdade queda insondada: a filosofia, dizemos, esquecido o fundo segredo da autêntica religião, que não sofisticou ainda o sentido do imenso Paraíso Perdido ou do subtil Pecado Original, torna-se secretamente religiosa, ainda quando prejulga de científica ou humanística, religiosa, dizemos, da religião do Deus-homem ou da religião do homem-Deus. Assim herda a filosofia a todo o momento, com a obscura confiança de perseverar no ser, aquela fé radical que já antes da revelação cristã constitui o obsessivo fundo da alma humana, fé pela qual se frustram os desígnios do espírito.» (1)

Como o espírito é vivido como demanda da sabedoria pelo espírito, aberto pelo insubstancial substante o sentido da «outra verdade», a compreensão una e omnímoda revela-se a gradual realização da «via ínvia», actualizada na subjectividade do espírito, mas em nós. Essa subjectividade vai integrando a multiplicidade das conexões veladas e desveladas, secretas e patentes, geradas

(1) *Ibidem*, pp. 142-143.

pelo amor da «outra verdade» que os seres, incônscia ou lucidamente, vão concebendo.

Pensando ao limite as relações de ser e verdade, a *Teoria* sugere um «ateísmo iniciático», em que os limites que constrangem os seres podem ser transcendidos pela infinita potência do espírito, numa elevação infinita para o «único incriado», pela assunção do Nada. A razão não se anula, mas, enquanto juízo que discerne, une e cinde, é requerida para apreender o decisivo nas relações do ser e da verdade, e conceber, pela assunção do Nada, a verdade segundo o insubstancial substante.

É esta «razão de haver razão» que revela o sentido verídico de julgar, mediação do «divino que permeia todos os seres» para a «liberdade divina», trânsito e recurso que indiciam uma via de libertação.

No termo da obra, aquele que pensa ousa propor uma visão da vida eterna como liberdade divina, transcendente de todas as limitações dos seres:

«Se agora olharmos desde o mais extrínseco ao mais íntimo, é-nos dado compreender, num sentido, todo o imenso processo do ser como libertação. Noutro sentido tudo vemos imediatamente como já liberto e exultante no mais secreto do seu ser na radiosa comunhão da já não instantânea mas eterna alegria. Que essa pura alegria, fulge no âmago de toda a dor e do mais inenarrável sofrimento, nós cremos ser-nos dado confirmá-lo, certo embora de ninguém poder neste ponto ser persuadido por argumento algum./ Para compreender quanto dissemos, importa, entretanto, não dizer como os que disseram que o filósofo tudo medita menos a morte ou como os que asseveraram que do Nada nada sai. Pois da compreensão do que é e do que não é para ser depende a doutrina libertadora.» ([1])

Meticulosamente concebida, a *Teoria do Ser e da Verdade* surge como uma obra prismática, que procura quer sistematizar o percurso ético-metafísico de Marinho quer superar as dificuldades do pensamento moderno, da onto-teologia e do «saber antigo», transfigurando-os numa narrativa visionária que descobre a via do espírito. Somente após a publicação da *Teoria,* Marinho procurou estabelecer as correlações históricas que a intensidade expositiva da «viagem insituada» tinha dispensado; confrontada com o pensamento moderno e contemporâneo, ela surge como «ontofenomenologia»:

«Não concebemos apenas ontologia ao modo clássico, como teoria especulativa sobre o ser. Por ontofenomenologia entendemos o próprio processo do ser e da verdade na cisão aberta, quer quando se cindem no trânsito para a cisão extrema, processo mais actual mas sempre actual da razão humana, quer quando,

([1]) *Ibidem*, pp. 167-168.

ao mesmo tempo, transitam e recorrem para o que chamamos insubstancial substante — novo nome do Espírito e da Liberdade Divina.

«Empregamos os termos ontologia e ontofenomenologia na mais alta acepção. Abrangem, pois, com rigor, tanto a *Ética* como a *Monadologia*, o luminoso fundo e forma do pensamento de Berkeley, os pressupostos onto-teológicos da filosofia da cisão de Kant (o termo onto-teologia é usado aliás pelo filósofo alemão), a odisseia espiritual de Schelling, a *Fenomenologia do Espírito*, e o que de tudo deriva sob várias formas até nossos dias.

«Notemos que ontologia e ontofenomenologia, tais quais as concebemos, pressupõe o que chamamos *noésis essencial*, instância sumamente livre mas dogmática do nosso pensar. Não aceitamos assim, em toda a sua pretensão, a crítica ao idealismo, crítica a rever, para tantos filósofos desta era, em Portugal como na Europa.» [1]

Em diálogo com muitos outros pensadores — na *Teoria* descobre-se a ressonância da hodologia de Parménides e da dialéctica heraclitiana, da visão hiperceleste de Platão e o pensar divino de Aristóteles, dos estádios hegelianos do Espírito e das Idades do Mundo de Schelling —, o seu pensamento não se suspende num pensar da morte, mas revela que todo o pensamento é já libertação:

«O autor, conciliando a abstracção mais nua com a fidelidade ao mais concreto em nós e para nós, foi levado pelo último sentido do insubstancial substante para uma doutrina efectiva de libertação. Coube-lhe mostrar, a ele também, que desde a sensação à ideia todo o pensamento por mais modesto liberta, e que verdade no que permanece escravo ou é fautor de servidão, não tem sentido algum.» [2]

5. Os escritos posteriores à *Teoria*

Uma passagem da «Autobiografia Espiritual» permite o conhecimento dos pontos principais a que o pensamento de José Marinho alcançou no termo da redacção da *Teoria* e recapitula os debates interiores por que passou:

«Durante alguns anos supus eu ter encontrado a verdade num unitarismo muito próximo do de Espinoza: era um Deus muito próximo do homem, ou melhor um homem muito próximo de Deus, uma analogia que velava a identidade funda. Desde já me sentia e prestes me saberia desde o que se chama esta vida, integrado em Deus, uno com ele e, comigo nele, tudo.

(1) «Dialéctica e Dianoia», *Espiral*, n.º 10, Verão de 1966.
(2) *Teoria do Ser e da Verdade*, *op. cit.*, p. 13.

«Aumentaram-se os trabalhos desde que vi que a fatalidade do longo ciclo de cultura e de civilização a que pertencemos é ter aproximado muito Deus e homem e ter simplificado as coisas. Assim eu dava uma forma que se me afigurava autêntica mas que me era sugerida ou imposta pela tradição filosófica e religiosa.

«Agora aparece-me sob a tradição próxima (judaica, cristã, islâmica, etc.) a tradição remota. Dessa estão mais perto os hindus e orientais.

«Sem abandonar o sentido unitário filosoficamente primordial e inabalável, aumentou até um grau inesperado o sentido da imensa pluralidade e diversidade.

«A pluralidade do mundo visível e sensível é sinal do mundo invisível, a variedade dos homens da variedade dos seres, os diferentes géneros e espécies viventes miragens e símbolos das ordens espirituais. Os anjos, que nos meus *Aforismos* estavam apenas admitidos, começaram a povoar o meu universo. E aparece-me que um abismo de luz e outro de penumbra rodeia o nosso pálido e enublado universo.

«Assim se aumentaram os meus trabalhos. Assim se aumentaram num grau que jamais esperava.

«Aparece-me, com efeito, cada vez mais que tudo quanto modernamente se chama dualismo, agnosticismo, ateísmo está prefigurado nas próprias religiões e metafísicas que em vão querem fazer subir de novo o homem à contemplação da verdade obliterada.

«Mas a mesma lei inevitável que na planta faz surgir a semente e da semente tira de novo a planta, faz descer a escada do ser até ao mais baixo. O homem não é mais que o anjo caminhando para o mais baixo degrau de ser. Como o anjo é Deus a meio da descida. Quando tiver sido alcançado o fundo esvaziado de todos os alcatruzes encher-se-ão das novas e sempre as mesmas águas.

«Pois todo ser é Deus e não há senão Deus. E o segredo supremo — já visto — é que Deus, sendo, se refaz no entanto incessantemente desde o mínimo ao máximo, desde a parte ao Todo.» (1)

Os estádios do seu percurso espiritual não são apenas formas de progressão, mas os do subtil engano e desengano, a sua explicitação não procurou afastar as contradições do pensamento, mas reconhecê-las como a marca da seriedade do pensar autêntico:

«Fiquei eu próprio durante muitos anos, devo agora confessá-lo, ligado à próxima tradição, desatento portanto à tradição remotíssima, comprometido num conceito de homem e de humanidade desvinculado do sentido da origem e do

(1) *Aforismos sobre O Que Mais Importa*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 326.

originário, numa razão descuidosa de assumir, com o próprio conceito e a perplexidade de todo o conceber, o responsável princípio do pensar. Outros, amigos de filosofar e professores de filosofia, entre nós como por toda a Europa, se encontram ainda aí dubitativos no seio da interrogação. Com nenhuma espécie de acrimónia ou espírito polémico o menciono. Nem poderia em mim mantê-los sem os sublimar, sabendo como é difícil sair interrogativamente de situação tão comum, comum nos modos de articular na razão, homem, destino e iniludível exigência de liberdade e harmonia. Confessarei que as minhas dificuldades estavam mais do lado dos vínculos com a Natureza profunda do que com Deus e os vínculos divinos. Enganei-me aí longamente, segui durante muitos anos caminho errado. Para tudo deixar no possível bem claro, lembrarei que quando li na abertura do *Fedro* de Platão a palavra de Sócrates segundo a qual lhe não interessava a Natureza, mas o homem, tudo referindo ao seu ser e sua razão, decidi que ali mesmo radicava, sem dúvida, o meu modo de pensar para sempre.» (1)

No mesmo período escreveu, numa revista literária, um breve texto denominado «Sobre a Situação Enigmática», no qual é própria compreensão da situação histórica que tem de ser transmutada:

«Entramos numa nova era, a era enigmática. Reatamos assim o liame subtil com a remotíssima Esfinge sem idade, já petrificada no Egipto que até nos chegou, não só com a esfinge que os gregos com ingenuidade de povo adolescente tentaram fazer reviver, restringindo o enigma ao enigma do homem. Não, não se pode interrogar só sobre o homem. Quem interroga sobre o homem, interroga sem razão sobre o Nada sem razão.

«Sempre em relação com Outro, o homem é outro para si. Nem medida de todas as coisas, como já fora para os sofistas, nem portador de medida de todas as coisas, como para Sócrates, mas portador da responsabilidade de encontrar a medida de todas as coisas. Do Nada sem razão e do Nada com razão já alguma coisa dissemos. Outro e Nada são pontos essenciais de meditação numa antropologia actual e atenta.

«Como possibilitar que se interroguem neste ponto os renitentes? Como, se toda a nossa tradição cultural vem, como nos dizem, de Gregos e Judeus? Como, se para a maioria dos homens cultos, e crentes ou descrentes, o saber do Oriente é para europeus e (coisa estranha!) também para os portugueses, letra morta?» (2)

A dificuldade parece ser a de que a perspectiva ocidental restringe a sua própria tradição aos Gregos e Judeus, desatendendo do verídico significado do «conhecimento do Oriente»:

(1) *Filosofia. Ensino ou Iniciação*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1972, p. 98-99.
(2) *Ibidem*.

«Nós empregamos Oriente no sentido real e simbólico: como fluxo de tempo que não chegou a ser, como semente que não germinou, como aurora de um dia ainda impossível. Oriente é, para nós, a autêntica pré-história, a sub-história, o Paraíso Perdido.

«À Grécia e à Judeia, pequenos povos simplistas, estava destinado tudo simplificar. E assim como a religião cristã se tornou imensa simplificação, o que não era de início, quando os Reis Magos vinham a Belém, e ainda depois, assim também a filosofia, e com ela a arte de entreter, a ciência, a educação, o direito e a política, simplificaram seus caminhos ou modos de ver, exprimir e agir.

Tornou-se necessário, tornou-se inevitável que assim fosse, para o homem se erguer à consciência de si. Agora, porém, para cumprir-se o homem na liberdade real e na justiça aberta e sem limites, se lhe torna necessário interrogar sobre as preteridas relações humanas e outras que humanas.» ([1])

Nos Tempos Medievais, a consciência das limitações do pensamento humano e da razão era compreendido pelo sentido da «verdade do Oriente», «de onde vem o sol, mas o sol que não ignora a noite e a treva». Os Tempos Modernos e a Época Contemporânea, que é um seu prolongamento, realizam, já não apenas na Europa, «uma aliança surda da sofística e do cristianismo histórico da qual derivou, com a nossa chamada cultura e civilização, o humanismo crédulo e o humanitarismo inviável».

O inevitável destino tornou possível, no entanto, que o homem tomasse consciência de si mesmo, mas tal não pode restringir-se às preocupações pela sua autonomia. «Agora, que o homem realizou o seu próprio destino na liberdade real e na justiça aberta, ele terá de interrogar as relações pretéritas e outras que humanas», intenção difícil que suspende a centralidade do humano, tomado por garantida no pensamento moderno.

A questão central para o pensamento de Marinho foi, desse modo, modificando-se, superando a interrogação kantiana: «Quem é o Homem?», pelo simultâneo aprofundamento das relações da ética e da metafísica, com o sentido de um oculto no cósmico, sem o qual a filosofia não pode assumir a responsabilidade de dar sentido a tudo o que é e que não é. A obra projectada nos últimos anos da sua vida, *Da Assunção do Nada*, intentaria expor, de modo aforístico, a revelação anómica ao pensamento puro dos aspectos de um enigma, o enigma da Verdade — enigma assumido e sustentado até ao extremo do Nada.

([1]) *Ibidem*.

6. Conclusão

Três aspectos compõem o legado intelectual de José Marinho: em primeiro lugar, as reflexões sobre a cultura e a vida, em geral aforísticas, que se prolongam nos «Ensaios de Aprofundamento» e nos artigos publicados nas páginas literárias de jornais e de outras publicações periódicas, que constituem uma singular meditação sobre a tecitura complexa do que é verdadeiramente a situação humana.

O segundo legado é a interpretação de outros pensadores — Leonardo Coimbra, Sampaio Bruno, Guerra Junqueiro, Teixeira de Pascoaes, Amorim Viana, Cunha Seixas, Antero de Quental, António Sérgio, Delfim Santos, Álvaro Ribeiro, entre muitos outros. Os textos de Marinho revelam uma rara capacidade de apresentar o pensamento de outrem, sem os desfigurar nem simplificá-los, mas iluminando-os desde o que eles essencialmente visam e problematizando-os ante o que, desde a sua concepção teorética, lhe surge como decisivo.

Finalmente, o terceiro legado é a dimensão teorética do pensamento de Marinho e, em particular, a *Teoria do Ser e da Verdade* que pretende desvelar os supostos ontológicos da filosofia enquanto processo efectivo de libertação espiritual.

A compreensão do seu pensamento, da sua obra e da sua figura tem sido prejudicada pela dificuldade nocional dos seus textos, sejam os aforismos, ensaios ou obras de interpretação filosófica, seja porque a *Teoria* cujo estilo singular é alicerçado num apurado conhecimento filológico e linguístico que permite conjugar a apresentação da experiência reflexiva com a desvelação conceptual das instâncias ontológicas, não teve a recepção adequada e permanece quase sem intérpretes desde a sua publicação. No entanto, a instauração hermenêutica encontra no pensamento de José Marinho uma reflexão sobre a sua intrínseca dificuldade, cuja expressão mais acabada surge numa nota final da obra derradeira, *Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo*: (1)

«Interpretar não é apenas referir ou proclamar o preço, o valor ou julgar e decidir dele, como pensar não é apenas ponderar judiciosamente. Interpretar não é criticar mas compreender.» (2)

A interpretação está por isso em todos os actos cognitivos, quer na esfera do viver comum quer na da apreciação estética, da psicologia ou do conhecimento da Natureza. Estabelecida a presença do pensamento na interpretação, Marinho distingue na interpretação exegese e hermenêutica «que têm a vantagem de distinguir o que no termo latino intérprete queda baço e indistinto.»

(1) *VCD*, pp. 288-290.
(2) *Ibidem*, p. 288.

A exegese, mais apropriada a textos considerados exemplares, sagrados ou consagrados, à poesia, à mística, implica uma acção cuja iniciativa está na própria obra; sendo solicitada ao intérprete uma atitude de receptividade compreensiva que atenda àquela «acção», que é nela a «virtude de desocultar o seu sentido», a exegese depende do poder revelador e criador que ficou inscrito na própria obra. Supõe assim no intérprete a fé autêntica, a admiração responsável, a simpatia e o amor pela obra, condições que permitem adequar-se à visão, à imaginação, à simbólica e ao pensamento que nela se traduzem. Compreende-se que a exegese também se aplique à «filosofia enquanto situamos esta num alto plano de valores espirituais», pois não dispensa a inteligência e a lucidez, dispondo o sentido da obra interpretada na pluralidade das suas significações.

A hermenêutica dispõe-se ante a obra numa atitude totalmente diversa, pois reconhece nesta uma acção de ocultação da sua significação ou do seu sentido; a obra é considerada como algo cerrado sobre si e em si, em que o sentido não se oferece e as significações só parcialmente se patenteiam. A iniciativa em sede hermenêutica é do intérprete, a quem cabe «a responsabilidade de esclarecer o que está na sombra ou iluminar aspectos menos acessíveis». A intenção hermenêutica é, assim, a de patentear o que é oculto, pois a «revelação da verdade ao homem, tanto na Natureza, como nas obras do próprio homem é instantânea»; trata-se, também para o intérprete, de alcançar «subitamente o que não perdura» e que se revela ser a presença do «espírito», na confluência principial da Lógica, da Metafísica e da Ética.

Ao invés da aproximação exegética, a hermenêutica exige do intérprete — suposto, contudo, «aquele mínimo de originária afinidade e convergência sem os quais não há pensamento autêntico» — um processo de distanciação e divergência.

A hermenêutica é, assim, mais apropriada às obras filosóficas, pois supõe uma formação tanto filológica como lógica — «entendemos uma lógica viva e não canónica formalista ou idealizada» —, mas a rigor não se restringe à filosofia. Também o verídico conhecimento da Natureza a implica, ao invés das convicções iludidas da ciência. Qualquer forma de interpretação, em qualquer tempo e para qualquer forma de filosofia, supõe assim um de tais modos diferenciados «ou qualquer forma intermédia», pelo que qualquer juízo e compreensão das obras humanas não pode obviar nunca ao reconhecimento da dificuldade interpretativa.

Se a estranha e paradoxal situação de José Marinho tem impossibilitado que o seu pensamento, as questões e as noções que estruturam a sua meditação se tornem familiares do público interessado em filosofia, antes obrigando a que a sua figura tenha que ser, em cada ocasião, apresentada de novo, importará que os

futuros intérpretes tomem em consideração a sua meditação sobre a intrínseca dificuldade de interpretar, que é já verdadeira iniciação à vida do espírito e condição necessária para a compreensão de José Marinho, no contexto do pensamento português do século XX.

OBRAS:

Livros publicados

Teoria e Metodologia do ensino de Português e Francês. Relatório apresentado a exame de Estado para o segundo grupo do magistério liceal, edição do autor, Porto, 1931.

O Pensamento Filosófico de Leonardo Coimbra, Porto, Livraria Figueirinhas, 1945.

Teoria do Ser e da Verdade, Guimarães & C.ª, Lisboa, 1961.

Elementos para Uma Antropologia Situada, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1966.

Filosofia: Ensino ou Iniciação?, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1972.

Verdade, Condição e Destino no Pensamento Português Contemporâneo, Porto, Lello & Irmão, 1976.

Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981.

«Obras de José Marinho»

Vol. I — *Aforismos sobre O Que Mais Importa*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994.

Vol. II — *Ensaios de Aprofundamento e outros textos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1995.

Vol III — *Significado e Valor da Metafísica e outros textos*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1996.

Vol. IV — *Filosofia e Filosofia em Portugal*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda (no prelo).

BIBLIOGRAFIA:

António Braz Teixeira, «Filosofia e religião no pensamento português contemporâneo», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 51 (1995).

António Telmo, «O pensamento iniciático de José Marinho», *Cultura Portuguesa*, n.º 1, de Agosto-Setembro, 1981.

— «A teoria do instante em José Marinho», *Leonardo*, n.º 1, Março de 1988.

Jorge Croce Rivera, *A Meditação do Tempo no Pensamento de José Marinho,* Lisboa, Faculdade de Letras de Lisboa, 1990.

— *A Doutrina do Nada — O Pensamento Meontológico de José Marinho,* Ponta Delgada, Universidade dos Açores, 1999.

Miguel Spinelli, «A teoria de José Marinho sobre o ser e a verdade», *Revista Portuguesa de Filosofia,* 41, (1985).

Paulo Borges, «Nada e Espírito em José Marinho», in AA.VV., *Pensar a Cultura Portuguesa. Homenagem ao Prof. Doutor Francisco da Gama Caeiro,* Lisboa, edições Colibri/Dep. Filosofia Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1993.

Capítulo Quatro

Afonso Botelho

António Braz Teixeira

1. Razão cordial e mistério

Afonso Botelho (1919-1996), se bem que não tenha chegado a frequentar a Faculdade de Letras do Porto, extinta quando o futuro filósofo contava apenas 12 anos, foi dos pensadores que, com António Quadros, Orlando Vitorino, António Telmo e Dalila Pereira da Costa, integram o que se convencionou chamar a segunda geração da «Escola Portuense», o único que teve contacto pessoal com Leonardo Coimbra, de quem foi aluno na disciplina de desenho, no liceu Rodrigues de Freitas, quando, encerrada a Escola que fundara e dirigira, o autor de *O Criacionismo* se viu forçado a regressar ao ensino secundário.

No entanto, sempre se considerou discípulo de Leonardo e de Pascoaes, mestres a que associaria, igualmente, Álvaro Ribeiro e José Marinho, assim como o Rei D. Duarte ou, no domínio da reflexão estética, Aarão de Lacerda ([1]).

Inserindo a sua reflexão no quadro da filosofia da saudade, de que foi, decerto, o mais penetrante e subtil hermeneuta, o especulativo de *Estética e Enigmática dos Painéis* concebia a filosofia como *teoria*, entendendo esta, de um modo próximo do proposto por Álvaro Ribeiro ([2]), como «ver as coisas tal qual são» ([3]), já que «ver a Deus» seria o verdadeiro movimento do pensamento teórico, que tem no verbo haver o seu verbo ([4]).

Mas se a teoria é mais do domínio do *ver* do que do *dizer* e se o que move o homem teórico é atingir a visão de Deus ou a sua intuição beatífica, como são,

([1]) Cfr., acima de tudo, as obras *Ensaios de Estética Portuguesa*, 1989, *Da Saudade ao Saudosismo*, 1990, *Três Mestres do Conhecimento*, 1993, *Teoria do Amor e da Morte*, 1996, e *Saudade, Regresso à Origem*, 1997.

([2]) *A Arte de Filosofar*, Lisboa, 1955, p. 56.

([3]) *Perspectiva Teórica das Descobertas*, Lisboa, 1991, p. 35.

([4]) *Ibidem*, p. 35 e *Teoria do Amor e da Morte*, Lisboa, 1996, pp. 18 e 173.

então, possíveis o pensamento e o discurso teórico, particularmente os que versam sobre o amor e a morte — temas nucleares da filosofia de Afonso Botelho — se, como sustenta, igualmente, o filósofo, o irracional é um dos atributos ou um dos trancendentais do amor e o absurdo entitativo, e não já lógico, é a própria essência da morte?

A esta aparente dupla dificuldade ou dupla aporia responde Afonso Botelho notando, por um lado, que, como o confirma a filosofia portuguesa, de D. Duarte a Leonardo Coimbra, há matéria pensável que vem do coração ou do sentimento e não da razão, a qual não se torna, por isso, contrária ao razoável, no mais amplo sentido do termo e, por outro, que «o pensamento abunda em relações que ultrapassam a pura compreensão racional da essência», pelo que o enigma e o mistério são sempre pensáveis ([1]).

Antes de prosseguir, e para mais adequado entendimento da reflexão do autor da *Teoria do Amor e da Morte*, afigura-se conveniente esclarecer o sentido que, no seu pensamento, apresentam as noções de mistério e de enigma.

Para Afonso Botelho, o mistério funda-se na noção de absoluto, entendida como aquela ideia que a si mesma se define como transcendente à condição do conhecer do homem, encontrando a sua essência no movimento de se revelar e tornar a velar, na devolução do espírito à sua origem de luz invisível. Por seu turno, o enigma corresponde à situação da alma que ainda não viu a luz e que, insituada em relação a ela, indefinidamente se interroga ([2]).

Assim, o último grande representante português da filosofia da saudade, inserindo-se na linha mais significativa da nossa reflexão contemporânea, ao mesmo tempo que pensa que é do mistério da origem e da imagem do Paraíso terrenal que parte e a que sempre regressa, em sua mais funda verdade, todo o conhecimento e todo o saber que como filosófico se apresente, de igual modo perfilha um conceito de razão aberta ao outro de si própria, que não tem como alheios a si o sentimento ou aquele «saber do coração» que, mais de dois séculos antes de Pascal, o nosso D. Duarte tão bem soube analisar e compreender, a intuição sensível e supra-sensível ou a imaginação compreensiva. Poder-se-á até dizer que Afonso Botelho logra levar mais longe e mais fundo do que qualquer dos filósofos portugueses que o precederam o ousado e necessário intento de revelar e desenvolver todas as virtualidades que, para o pensamento filosófico, se contêm neste novo conceito de razão, bem como o significado gnósico do sentimento ou do «saber do coração» e o radical impulso especulativo que promana da *primeira imagem* ou da *imagem primordial*, que é a comum origem do mito e da filosofia.

([1]) *Teoria*, cit., pp. 70 e 179.

([2]) Cfr. *Ensaios de Estética Portuguesa*, Lisboa, 1989, pp. 65-70 e 76-78.

Quanto ao saber ou conhecimento pelo coração, nota o filósofo ser ele o que personaliza o outro que se ama, distinguindo-o pelo que é, não no mistério do abscondito divino mas no enigma de uma «interrogação insituada» ([1]).

2. Morte, amor e saudade

Ora, é precisamente esta gnosiologia do sentimento ou a partir do sentimento que explica que, para Afonso Botelho, a morte, porque é mistério, não só se apresente sempre como pensável como, ainda, tenha em si a possibilidade de ser um ponto de partida da filosofia e um princípio do conhecimento mais radical do que as noções principiais de *fundamento e firmamento*, propostas, respectivamente, pelos seus mestres José Marinho e Álvaro Ribeiro.

Com efeito, conforme pensa Afonso Botelho, ambas estas noções usadas como primeiras ficariam aquém do real começo exigido pelo conhecimento e pelo sentido espiritual atribuído por um e outro daqueles filósofos portugueses aos seus próprios conceitos de razão. Assim, ao conferir à morte a natureza de mistério e ao ver nela o ponto de partida ou o princípio do conhecimento, ultrapassa-se toda a limitação e dá-se ao conhecimento toda a riqueza que nele se oculta ([2]).

Pensar a morte se, por um lado, implica pensar uma dupla, misteriosa e equívoca relação — a relação vida-morte e a relação morte-imortalidade — por outro, é indissociável do problema ou mistério do mal e da noção, simultaneamente religiosa e ontológica, de pecado.

De acordo com o pensamento de Afonso Botelho, o mal, mais do que uma ausência ou privação do bem, implica sempre uma recusa ao bem, um acto voluntário de um sujeito acidentalmente portador de malefício.

Tal recusa ao bem pode ser considerada no âmbito filosófico, referida ao Bem como atributo ontológico, ou no domínio religioso, como pecado, por aqui o Bem ser considerado como puro acto de Deus.

O homem, criatura imperfeita que colabora com o ser divino na obra da criação, porque é um ser livre, pode recusar o bem que aquela implica, enquanto acto do excedente amor divino.

É esta condição do homem que, do mesmo passo que explica a queda e seus efeitos nas sucessivas gerações, excluindo, no entanto, que o homem tenha poder para cortar, decisivamente, a sua relação com Deus, impede, igualmente, que a misericórdia e justiça divinas condenem as almas, eternamente, a partir de um

([1]) *Ensaios*, cit., p. 75.
([2]) *Teoria*, cit., p. 112.

único acto malicioso e possibilita o movimento redentor ou restaurador do estado inicial (¹).

Deste modo, a teoria da morte, tal como Afonso Botelho a pensa, pressupõe, necessariamente, uma teodiceia, assim como completa e esclarece uma antropologia e garante uma ética criacionista que, porque fundada na relação essencial entre o homem e Deus, não pode deixar de recusar a visão da «norma moral como imperativo de um objecto de vontade alheio à intimidade daquela mesma relação» (²).

A teoria do amor, que o filósofo considerava inseparável e complementar da sua teoria da morte, funda-se num original fundamento ontológico: a doutrina do «ser em canto ser», a análise dos dois essenciais movimentos do encanto — origem e regresso —, a subtil distinção entre *encanto* e *encantamento*, a noção de *mónada do amor* ou *mónada amorosa*— em que cada um dos amantes procura a essência do outro como mesmo ou como a sua imagem e em que a substancialidade complexa dos amantes é unificada pela insubstancialidade principial do amor — e a tentativa de determinação e definição dos três transcendentais do amor: *impossível*, *infinito* e *irracional* (³).

O elemento unificador subjacente não só à teoria do amor e da morte de Afonso Botelho como a todo o seu pensamento filosófico é o movimento diálectico da saudade, que, nascendo da temporalidade do homem, promove a anulação do tempo em que a morte patenteia seu essencial absurdo, e integra e harmoniza, num único e perfeito amor, as duas complementares instâncias do Eros e do Ágape.

A teoria da saudade de Afonso Botelho parte do reconhecimento de que esta é um sentimento, mas afasta duas das noções ou dois dos preconceitos que maculam, com frequência, a sua análise: o que a considera como sentimento de solidão e o que a vê como forma de passadismo.

Pensava o filósofo, como D. Duarte e D. Francisco Manuel de Melo, que a condição metafísica da saudade é a ausência, nas suas diversas formas, com especial relevo para aquela que é a sua forma suma e decisiva, a morte. O que, porém, distingue o sentimento saudoso do estado agónico é a relação que um e outro estabelecem com o tempo, pois, enquanto este tem a sua causa numa concepção entitativa do tempo como realidade objectiva e existente de um modo exclusivo fora de nós, que faz desaparecer a esperança no futuro e leva a alma a ser dominada pela tristeza, a saudade implica o princípio da reintegração do tempo ou, o

(³) *Ibidem*, pp. 64, 70, 81-82 e 88-89.
(¹) *Ibidem*, p. 89.
(²) *Ibidem*, parte III.

que é o mesmo, o tempo sem ser ou a eliminação do tempo, porque o completa. Para ela, o passado vale tanto como o futuro, já que, na saudade, um e outro se acordam ou eliminam, devido ao seu poder convergente, que exclui qualquer interferência do tempo exterior ou heterogéneo.

Com efeito, a memória de que a saudade se alimenta não é reminiscência nem rememoração, não é memória reprodutora do finito ou do passado, mas sim memória originária do ser ou memória do Éden, que reflecte o infinito e a compresença dos seres no passado, presente e futuro, memória criacionista que conserva e cria, sem ter por morto o que continua vivo, pelo que, para ela, não faz sentido a compartimentação mecânica do tempo, já que passado, presente e futuro estão igualmente envolvidos e encontram a sua unidade dinâmica na dialéctica íntima da saudade. Esta, embora contenha o desejo como movimento inicial, têm-no transformado pela lembrança da memória criativa, que dá ao ser lembrado a unidade concreta da origem. Assim, a dialéctica da saudade é eminentemente subjectiva, pois nela o desejo impõe-se como primeira razão, como mais imediato movimento da subjectividade, do mesmo para o outro, de dentro para fora. Mas porque se trata de uma dialéctica do sentimento e não dos seres que o motivam, não se define na projecção de um ser para outro ser, mas em dois momentos complementares do mesmo ser.

Sendo uma revelação do Espírito, a saudade implica profunda relação unitiva e vivificante do ser humano, aquela lealdade ao ser amado que D. Duarte tão bem analisou. Porque representa a consciência subtil do amor, o conhecimento depurado da sua essência, a saudade supera e anula os limites que o homem atribui ao tempo, fazendo deste um tempo sonhado, porque, se o não fora, a saudade apagar-se-ia como sentimento destinado a relacionar meras aparências ou a registar, na dor e no sofrimento, a mudança que há em todas as coisas. Esta a razão por que, para a saudade, toda a perda tem recuperação, pois a noção de regresso que a estrutura reporta-se à recuperação do paraíso terrenal ou ao regresso a um paraíso perdido, pelo que é sempre mais redenção de vivos do que ressurreição de mortos, dissolução do tempo cronológico pela busca da eternidade, a ponto de poder dizer-se que a saudade é Deus contemplando-se na sua criação e esta cumprindo--se, amando-se. Deste modo, segundo Afonso Botelho, os princípios específicos da teoria da saudade terão de procurar-se não já no ser enquanto ser mas no *enquanto* do ser pensado como tal.

Aspecto igualmente importante no pensamento saudosista de Afonso Botelho é a distinção que estabelece entre a saudade como *sentimento* e como *pre-sentimento*. Assim, se, enquanto sentimento a saudade é laço de comunidade dos seres que torna comuns certos momentos do ser e faz presente o passado, como pre-sentimento, profetiza o futuro ou destino, fazendo-o nascer de um presen-

te sensível e permitindo que a individualidade de cada ser se revele e inunde as divisões finitas do tempo ([1]).

3. Teoria do mito

No pensamento filosófico do autor da *Teoria do Amor e da Morte*, a ontologia da saudade tem como essencial e incindível complemento a teoria do mito, pois que, segundo ele, a consciência mítica e a consciência reflexiva têm ambas o mesmo sentido estruturante do ser, unindo-se, por isso, mitologia e metafísica na descoberta da essência que funda todo o pensamento ontológico.

Entendia Afonso Botelho que o mito tem natureza sagrada e verdadeira, apresenta-se como uma dádiva do conhecimento da origem e faz sempre apelo ao tempo primordial. Sendo, pois, a origem a fonte de que brotam todos os mitos, a sua substância está e decorre num tempo que é eterno presente e que, não sendo histórico, supera o tempo histórico. Daí a possibilidade, que só o mito possui, de se recuperar no tempo ([2]).

Tendo embora a natureza de uma narrativa, o mito não se encontra sujeito às determinações do tempo, é uma realidade que só se completa e encontra a sua essência no movimento de regresso do pensamento. Deste modo, de toda a verdadeira narrativa mítica é elemento constitutivo essencial um movimento de recuperação ou de regresso à origem de que promana todo o conhecimento mítico. Implicando, sempre, como seu elemento definidor, um movimento de regresso à origem, o mito envolve, também, sempre e necessariamente, a recordação do paraíso terreno e o desejo de o recuperar ([3]), pelo que poderá definir-se como «um drama divino que se repete ou representa segundo o tempo actualizável do teatro e não segundo o tempo irreversível da História» ([4]), ou como «uma história com regresso» ([5]).

Por sua natureza, o mito envolve sempre a transcensão do tempo real no sentido das origens, transcensão pela qual se recupera a energia do acto e se re-presenta ou de novo e de cada vez nos é presente ou se nos patenteia a sua face essencial ([6]).

([1]) Cfr. *Estética e Enigmática dos Painéis*, Lisboa, 1957, *Ensaios*, cit. e *Da Saudade ao Saudosismo*, Lisboa, 1990.

([2]) *Da Saudade ao Saudosismo*, p. 175 e *Saudade, Regresso à Origem*, Lisboa, 1997, pp. 108-110, 115 e 151.

([3]) Idem, *ibidem*, respectivamente, pp. 127 e 178 e pp. 110, 126 e 147.

([4]) *Perspectiva Teórica das Descobertas*, Lisboa, 1991, p. 11.

([5]) *Da Saudade ao Saudosismo*, p. 124.

([6]) *Ibidem*, pp. 204-205.

Por outro lado, o mito, enquanto implica a recordação do paraíso terreno e o desejo de o recuperar, vem a conter em si, como seu elemento essencial, a lembrança e o desejo que, constitutivamente, são a própria essência da saudade, sendo, pois, legítimo pensar que a saudade constitui a verdadeira substância do mito ([1]).

Caberia concluir, então, que, em sua essência, o verdadeiro mito seria sempre e só o *mito da origem*, ainda que múltiplas e diversas sejam as formas que tenha revestido e por mais oculto que se apresente na «misteriosa cosmogonia e na abscôndita teogonia» ([2]).

Esta a razão por que o filósofo, acolhendo aqui, expressamente, a lição de Eudoro de Sousa, pensava que «o mito tem o seu lugar na profundidade que se antevê, para além do limiar do pensamento». A antevisão desta profundidade, situada «para além do limiar do pensamento», do mesmo passo que não carece de se fundar no pensamento ontológico, é a substância de uma ontologia sem *ontos*, mas que nos é, no entanto, presente por via daquela memória sentida ou desejada que é, também, essencial elemento do sentimento saudoso ([3]).

Desta radicação principial do mito decorre não poder constituir-se a absoluta realidade mítica sem que dela haja verdadeira revelação, pois ao homem só é dado aceder ao mistério através do conhecimento revelado, o que equivale, então, a considerar que o conteúdo do mito apenas nos é acessível por uma visão dos estádios do conhecimento que englobe o mito e o mistério, já que o mito é iniciação no mistério ([4]).

Daqui resulta, então, segundo o entendimento de Afonso Botelho, que o mito tem a possibilidade de ser fundado pela inteligência teórico-sentimental do homem, desde que assistida pela revelação divina, não obstante vir depois a ser conservado, modificado e ampliado pelo rito de um povo ([5]).

O entender a revelação como condição essencial da realidade mítica conduzia Afonso Botelho a recusar e a pôr em causa as doutrinas que pretendem fazer do inconsciente a origem ou o receptáculo do mito. Com efeito, considerava o filósofo que, se é verdade que a origem real dos mitos deve ser penumbrosa, para proteger a presença divina por eles assinalada, não pode ela, de modo algum, procurar-se no vácuo caótico do inconsciente, de que dimanam poderosos e desconhecidos fantasmas, mas que não tem a faculdade de dar ao homem a unidade e a harmonia próprias do ser divino nem de religar Deus à humanidade. Assim, a origem do mito encontrar-se-ia no sonho e não no inconsciente, ainda que enten-

([1]) *Saudade, Regresso à Origem*, p. 152.
([2]) *Ibidem*, pp. 126-127.
([3]) *Ibidem*, pp. 107 e 109.
([4]) *Da Saudade ao Saudosismo*, pp. 126-127 e 176-177.
([5]) *Saudade, Regresso à Origem*, p. 146.

dido à maneira jungiana, reconhecidamente mais rica e mais profunda do que a de Freud.

Através desta conceptualização, Afonso Botelho não só procura evitar que o mito se perca no caos do inconsciente, tornando-se, por esta via, alheio ou adverso à razão, como afirma, pelo contrário, que ele carece da sua própria razão e de um juízo adequado. Procurando caracterizar uma e outro, servindo-se de noções pensadas e desenvolvidas por José Marinho, Afonso Botelho dirá ser a *razão mítica* a que reconhece o *implícito* do mito e o *juízo tácito* o que a ela verdadeiramente se adequa, notando que, enquanto a alma popular, ao receber a narrativa mítica, lhe confere a implicitude que a natureza do mito necessita, a inteligência individual, ao actualizá-la pela interpretação, descobre a razão que lhe é própria e nela habita ([1]).

Esta natureza da razão mítica e do juízo que lhe é próprio explicaria, que, sendo embora o mito uno e completo, dele manem três fontes ou três vias de conhecimento, de distinto nível, mas que, em cruzamentos subtis, permanentemente se misturam entre si: a do saber tradicional, acessível à generalidade dos membros de um povo, a do conhecimento filosófico, que sempre envolve uma iniciação, e a da religião, que se dirige aos fiéis e para eles apela ([2]).

Para Afonso Botelho, estas três fontes de conhecimento que brotam do mito explicariam a dupla função que este desempenha: por um lado, confere ao pensamento lógico aquela relação arcaica e primordial que a verdade necessita, alimentando e suscitando o movimento de trânsito e recurso que é o fundamento e o impulso de todo o saber e, por outro, firma a unidade de uma cultura ([3]).

4. A primeira imagem

Igualmente importante no pensamento filosófico de Afonso Botelho é a noção de *primeira imagem*, da qual depende, segundo ele, todo o conhecimento na sua relação essencial com a origem, quer siga a via estética e parta da imediata sensação e àquela ascenda, quer siga o caminho do pensamento sófico e dela deduza os princípios, considerando o pensador que a via da inteligência figurativa e a do pensamento discursivo se não opõem, antes se apresentam como complementares e convergentes, não só porque a leitura de uma imagem é um acto especulativo — pois as imagens são primeiras e manifestam também uma ideia primeira — como ainda, porque todo o verdadeiro símbolo se relaciona com

([1]) *Ibidem*, pp. 145-147.
([2]) *Da Saudade ao Saudosismo*, p. 185.
([3]) *Saudade, Regresso à Origem*, p. 107.

o espírito. Deste modo, no pensamento do filósofo da *Estética e Enigmática dos Painéis*, as imagens revestem-se de valor sagrado, falando mais do que falam os seres postos à mercê dos olhos, assim como o simbolismo, para ser conhecido, requer um saber secreto próprio de iniciados, dependente do enigma ou do mistério.

Na concepção de Afonso Botelho, os símbolos despertam o homem para o paraíso que perdeu, constituindo a função activa da memória e a activação dos arquétipos que, analogicamente, representam. A visão simbólica vem, assim, a revelar-nos a mais pura realidade, que a imagem significa.

Daqui concluía o filósofo que o conhecimento estético, porque é participação no absoluto pelo sensível, implica sempre um movimento transcendente. Com efeito, para conhecer através de uma obra de arte é necessário que a alma se volte para o absoluto, transcendendo as aparências que os factos ou os documentos dos factos insinuam na memória meramente reprodutora, de modo a lograr atingir a memória activa e o domínio dinâmico dos arquétipos. Daí, também, segundo o pensamento estético de Afonso Botelho, que aquilo que define os estilos seja a escolha que fazem dos arquétipos que, por analogia, representam na obra de arte e nunca a relação útil com as formas, dado que, no domínio ontológico, o que primeiro se oferece ao pensamento são as essências, surgindo as formas apenas secundariamente, no processo evolutivo do verbo ser ([1]).

5. A nova religião no amor

Se, na filosofia de Afonso Botelho, a noção de primeira imagem funda o pensamento e o conhecimento estético e a relação transcendente da simbólica, como já Aarão de Lacerda o compreendera ([2]), a noção de mónada amorosa que, como vimos, fundamenta a sua teoria do amor, é, igualmente, elemento essencial do seu pensamento filosófico-político e da teoria da monarquia como poder conjugado ou poder em que, contrariamente ao que ocorre com a república ou a democracia, se conjugam o princípio masculino e o princípio feminino e em que o amor humano aparece ordenado à sua origem transcendente e divina ([3]).

Assim, o intento último da filosofia de Afonso Botelho era abrir via e enunciar os fundamentos da nova religião do amor homem-mulher. Tratar-se-ia, segundo o filósofo português, de uma religião que nasceria, não já de uma aparição

([1]) *Estética e Enigmática dos Painéis* e *Ensaios de Estética Portuguesa*, em especial pp. 16-18, 53-54, 95-105, 118, 123 e 140-143.

([2]) *O Fenómeno Religioso e a Simbólica*, Porto, 1924.

([3]) *O Poder Real*, Lisboa, 1990.

divina, mas de uma aspiração humana, a da libertação dos amantes de tudo o que, actualmente, impede a subsistência e o desenvolvimento da mónada amorosa e a afirmação do princípio do amor. Deste modo, não seria uma religião que religasse segundo a palavra e a manifestação divinas mas antes uma religião que, essencialmente, implicaria religar todo o separado e toda a pluralidade à ideia de Uno Supremo. Daí que, em vez de implicar a *visão de Deus*, com a qual se identificam as verdades das religiões dogmáticas, a nova religião, porque se apresentava como religião de *ver a Deus*, fosse uma religião teórica, pois necessitava da via intermediária do pensamento para conduzir todo aquele que clama, sente e crê à teoria de ver a Deus.

Por outro lado, porque não seria uma religião que dogmatizasse no campo espiritual, não implicaria nenhum *culto* no domínio do corpo, assumindo-se, por isso, como religião de *cultura*, dado ser o pensamento seu elemento essencial e individualizador.

Sendo sua constitutiva razão de ser a libertação da aspiração religiosa do amor humano como participação no criador amor divino, e não a salvação da alma liberta ou separada do corpo, a nova moral que propunha e que dela decorreria era, igualmente, teórica, integrando em cada momento e em todo o universo a diversidade do real, não se encerrando, por isso, num quadro pretensamente intemporal de heterónomos preceitos ou mandamentos.

Antecipando-se a quaisquer acusações de heresia que pudessem vir a recair sobre a nova religião teórica, que propunha, Afonso Botelho advertia que seria erróneo confundir a teoria em que se transforma a liberdade de ver a Deus com a tentação de ver a Lúcifer ou de substituir a religião verdadeira pela religião falsa. Com efeito, a religação da subjectividade oprimida e separada que se pretendia alcançar com a nova religião não só não implicaria qualquer hostilidade ou oposição a nenhuma das religiões salvíficas, como nelas buscaria inspiração, analogias e, até, ponto de partida da fé, configurando-se, assim, como um movimento em que Eros e religião, longe de se oporem ou de se excluírem, iriam a par, como imagens daquele excedente e unitivo amor divino em que toda a criação encontra seu insubstancial princípio.

OBRAS:

O Drama do Universitário, Cidade Nova, Lisboa, 1955.
Estética e Enigmática dos Painéis, Cidade Nova, Lisboa, 1957.
Situação Cultural do Escritor, Teoremas de Teatro, Lisboa, 1967.
Origem e Actualidade do Civismo, Direcção-Geral da Divulgação, Lisboa, 1978.

Ensaios de Estética Portuguesa, Ed. Verbo, Lisboa, 1989.
Da Saudade ao Saudosismo, ICALP, Lisboa, 1990.
O Poder Real, Ed. Cultura Monárquica, Lisboa, 1990.
Perspectiva Teórica das Descobertas, Ed. Leonardo, Lisboa, 1991.
Três Mestres do Conhecimento, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, Lisboa, 1993.
Teoria do Amor e da Morte, Fundação Lusíada, Lisboa, 1996.
Saudade, Regresso à Origem, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, 1997.

BIBLIOGRAFIA:

Anna Maria Moog Rodrigues, «A ética da saudade e a proposta de Afonso Botelho», em *Reflexão,* Pontifícia Universidade Católica de Campinas, n.os 67-68, 1997.
António Braz Teixeira, «A teoria da saudade, do amor e da morte de Afonso Botelho», em *Ética, Filosofia e Religião,* Ed. Pendor, Évora, 1997.
— «A teoria do mito na filosofia de Afonso Botelho», em *Reflexão,* Pontifícia Universidade Católica de Campinas, n.º 71, 1998.
António José de Brito, «A ontologia de Afonso Botelho», em *Valor e Realidade,* IN-CM, Lisboa. 1999.

Terceira parte

Mito e história

Capítulo Um

Raul Leal: a vertigem da utopia absoluta

J. Pinharanda Gomes

Eis um homem que nasceu fora do tempo que em verdade lhe pertencia. Irmão espiritual de Joaquim de Fiora, companheiro visionário de Bandarra, ouvinte exaltado de António Vieira, confrade de Morus e Campanella, contemporâneo real do que estaria para vir, Raul Leal nasceu, cresceu, actuou e pensou perante uma geração para a qual tudo aquilo que ele pensava não constituía senão um resíduo inócuo e prejudicial daquele estado febril que levou tantos à visão do invisível! Situado no tempo, num tempo ao qual, em verdade, não pertencia, só dois caminhos lhe eram dados: ou a submissão por inteiro à positividade e ao tecnicismo desumanizado das gerações suas coevas e, portanto, inevitável silêncio, inevitável abandono da sua qualidade de filósofo; ou a rebeldia perante tudo isso que lhe era dado saber e, portanto, a assunção da sua qualidade de visionário, o cumprimento inteiro da condição de rebelde.

A biografia de um filósofo pode carecer de valor para a compreensão da sua filosofia, mas, no caso vertente, o modo de pensar, sobretudo a componente estesíaca, é cerne de um modo de ser e de estar. Leonardo Coimbra, que foi muito agreste para com *Liberdade Transcendente*, apontou o dedo ao autor, porque «quer chegar à verdade, activamente convulsa, transcendendo todos os pontos de vista e todas as cousas» ([1]). A vida de R. Leal é uma aventura constante, um desafio ao imponderável, apresentando-se como uma personagem do ultradiletantismo pós-romântico, melhor, do provocacionismo modernista ao senso comum. Poeta, jornalista, panfletarista, musicólogo, politólogo e teólogo, foi, em síntese, um desgarrado visionário.

Raul de Oliveira de Sousa Leal nasceu em Lisboa, em 1-9-1886, numa casa da Rua de São José, situada em frente do edifício onde se encontra actualmente ins-

([1]) L. Coimbra, in *A Águia*, 2.ª série, IV, 23, 1913, p. 160. Cf. *Dispersos*, Vol. II, 1987, pp. 319-321.

talada a Cooperativa Militar. Seu pai, Alfredo de Sousa Leal, era viúvo, e residia naquela casa, ao tempo em que uma senhora, da mais alta sociedade e educação, D. Adelaide Cristina Lambruschini Repeto Dindi de Sousa Leal, veio estabelecer morada na casa defronte, e com ele veio a casar, em segundas núpcias.

Alfredo de Sousa Leal fora director do Banco de Portugal e era, ao tempo, uma das personalidades em evidência no mundo das finanças, a ele se ficando a dever a fundação da Mala Real Portuguesa, empresa de navegação para o Brasil, que veio a fracassar por causa de graves influências políticas do governo de então, pouco ciente da importância das boas relações entre Portugal e Brasil. Por sua vez, D. Adelaide era sobrinha do cardeal Lambruschini, director da Biblioteca do Vaticano no pontificado de Pio IX.

Raul Leal recebeu uma esmerada educação no palácio que seu pai construiu na Rua de São José (actual edifício da Administração Geral dos CTT), sabendo-se que sua mãe primou em doar-lhe uma sólida educação religiosa e musical. Havendo feito a instrução primária em casa, frequentou o liceu de São Domingos, de onde foi transferido para o do Carmo, onde um dos seus professores de Língua Portuguesa foi o Dr. Lima Duque. Terminados os estudos liceais, matriculou-se na Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra, onde se licenciou no ano de 1909. Vivia-se, então, a crise da questão universitária, em que tomou parte activa, tornando-se notado pela forma como reagia contra os poderes constituídos, e pela maneira como castigou alguns condiscípulos que haviam furado a greve. Durante uma arruaça na alta de Coimbra, tendo-se negado a acatar as ordens da Polícia, recebeu uma espadeirada na cabeça. É opinião comum que, desde essa altura, embora continuasse a dispor da mesma extraordinária capacidade intelectual, esta se passou a manifestar nele com excessiva e anormal violência. No ano da formatura publicou a primeira obra, a qual contém uma violenta crítica à interpretação que Viana da Motta dera da *Apassionata* de Beethoven. Tal crítica granjeou-lhe, por um lado, a inimizade dos admiradores de Viana da Motta e, por outro, a estima de alguns que, ou se mantinham alheios à questão da interpretação, ou reconheceram a capacidade crítica de Raul Leal. Nesse tempo, publicava-se em Lisboa uma revista intitulada *Arte Musical*, dirigida por Miguel Ângelo Lambertini, que resolveu aproveitar o talento de Raul Leal e o convidou a colaborar na revista, onde veio a publicar um longo ensaio sobre a música de Schumann.

Saído da Universidade, ainda não fora colocado, pronunciou, na Liga Naval, uma conferência sobre *A Situação do Estudante em Portugal*, a seguir à qual se retira da vida intelectual para se desempenhar da missão de subdelegado do Ministério Público, em Lisboa, entre 1910-1913. Nessa ocasião assume a presidência da Sociedade de Ciências de Lisboa. No entanto, o seu feitio irrequieto e pouco propício à aceitação de regras leva-o a abandonar as funções para todo o sempre.

Herdeiro de grande fortuna, não carecia, então, de trabalhar. Exilado pelo governo republicano por causa do seu monarquismo, viveu em Toledo, na maior miséria, porque se encontrava impossibilitado de requisitar dinheiro ao seu administrador, em Lisboa. Para se sustentar, fez-se contratar por uma companhia de bailado ambulante, e apresentou-se em Toledo como «Ab-d'Ali-Prince de la Mort», bailarino futurista.

Raul Leal, exilado, estivera em Paris para assistir à *première* europeia do *Parsival* de Wagner. Aí se travou de relações com Marinetti e outras celebridades europeias que convergiam a Paris. Fazia uma vida de estadão, nos melhores hotéis e nos melhores divertimentos, havendo-se tornado imediatamente notado. Luxurioso, adquiriu uma grande quantidade de pijamas orientais, fabulosamente exóticos e nada acessíveis às bolsas da média burguesia. Quando em Toledo sofreu as dores da fome, lembrou-se de que a colecção de pijamas podia solucionar-lhe o problema. Enganou-se, porque, ao primeiro bailado, a assistência pateava Raul Leal, que insistiu em dançar o segundo. Como o público não se contivesse que não provocasse desordem dentro do teatro, Raul Leal teria dirigido um gesto obsceno à assistência. Foi a desordem imediata, que o levou ao cárcere-modelo de Toledo, em cuja parede branca escreveu o *Poème de la Liberté*, assinado «Raoul Leal — Poète et Penseur».

Repatriado pelo cônsul de Portugal, trazia a novidade do Futurismo. Já nessa altura travara uma sólida amizade com Fernando Pessoa e com Santa-Rita Pintor. A pedido do primeiro colaborou no *Orpheu* n.º 2, e escreveu para o 1.º número de *Portugal Futurista* o manifesto que adiante se encontrará citado.

A fortuna que herdara ia-se desfazendo. Se esbanjava por si próprio sem dó nem piedade, se menos rectamente administrada pela pessoa que disso encarregara, foi assunto de que não falou. O segredo de haver gasto tanto em tão pouco tempo morreu com ele. Verdade que bastante falta lhe veio a fazer uma rudimentar base económica na velhice.

Em 1923, já então imaginara que era a encarnação de Henoch, profeta do Espírito Santo, para anunciar o reino do Paráclito, Raul Leal (que acreditava na remissão do pecado) publicou *Sodoma Divinizada*, um folheto estético-erótico em que fazia o elogio da Pederastia, segundo uma linha notoriamente proveniente do pensamento de alguns interlocutores do *Banquete*, de Platão. Em má hora o fez, pois os estudantes católicos pediram a apreensão do livrito e atacaram-no de tal modo, que Raul Leal se deve ter sentido preocupado, embora houvesse dado resposta a todos os escritos que contra ele se dirigiam. Fernando Pessoa pôs termo à questão com o escrito intitulado *A Propósito de um Manifesto de Estudantes*.

Entretanto, fora redactor do jornal *Correio da Manhã* e publicara outras obras, em geral manifestos políticos e literários, prefaciando o catálogo da exposição de

Mário Eloy com o manifesto *A Visão de Dois Artistas e a Luxuriosa Loucura de Deus — manifesto ultrafuturista*. Em 1925 dirigia o semanário *A Reacção*.

Cai numa situação económica gravíssima. Passa a viver em quartos alugados, primeiro em Benfica, depois na Amadora, e noutros pontos de Lisboa. Finalmente, havendo-se travado de relações com um antigo treinador de boxe, o Sr. Francisco de Brito, passou a viver num quarto que este lhe alugou na sua casa da Rua Condes de Monsanto, n.º 4, 5.º, D.º, à Praça da Figueira, onde se manteve até ao ano de 1964, em cuja Primavera foi transferido para o Hospital dos Capuchos, onde faleceu (18-8-1964), tendo sido enterrado no cemitério do Lumiar. Aí esteve, em campa rasa, até 1971, ano em que, não havendo ninguém a reclamar as ossadas, os restos mortais foram depositados em vala comum.

Em 1935, Marinetti veio a Lisboa e desejou vê-lo. Encontrava-se, então, também doente, no Hospital de São José, e no mesmo dia do funeral de Fernando Pessoa era operado ao abdómen (1). Era o dia 1 de Dezembro de 1935, e o novo encontro, tantos anos depois dos futuristas dias parisienses, não foi possível.

Foram variadas as suas relações culturais e sociais, a começar pelos grupos políticos monárquicos e/ou antiafonsistas. Participou do primeiro modernismo e foi amigo pessoal de Fernando Pessoa, de Mário Sáa, de Mário Eloy, de Santa-Rita Pintor, de Almada Negreiros e demais poetas de *Orpheu*, e introduziu o primeiro futurismo, juntamente com Almada Negreiros, mediante a revista *Portugal Futurista*. Já na época decadente, foi recuperado pelo segundo modernismo (revista *Presença*, através de José Régio e de António de Navarro) e, no decénio de 1950/1960, viu-se reivindicado como prócere pelo Grupo Surrealista de Lisboa (Café Gelo) de Mário Cesariny, António Maria Lisboa e Luís Pacheco, tendo ainda recebido a consideração magistral do grupo da revista *Tempo Presente* e do movimento da *Filosofia Portuguesa*, pois, embora o considerasse um filósofo não-explícito, Álvaro Ribeiro elogiava nele a grandeza da visão futurante para a humanidade e para a Pátria. «Enfrenta com esperança o futuro e anuncia a salvação do mundo. Constrói a sua obra profética sobre a pedra filosofal, mas fita os olhos no paradigma eterno da Santíssima Trindade. A sua atitude, a sua acção e a sua evolução deram-lhe jus a ser considerado um dos mais significativos pensadores do tempo presente» (2). «Eis

(1) Na 1.ª edição do volume *Páginas de Doutrina Estética e de Teoria e Crítica Literárias* (Ed. Ática, 1967), G. R. Lind e J. do P. Coelho compilaram, a pp. 164-174, um texto em língua inglesa, como sendo uma carta de Fernando Pessoa para Marinetti. Na época demonstrámos que esse documento era a versão inglesa de uma carta, em francês, de R. L. para Marinetti, na qual propõe um plano de acções futuristas. A demonstração foi geralmente aceite, tendo sido a carta retirada das edições seguintes. Cf. P. Gomes, *Pensamento Português*, Vol. I, Braga, 1969, pp. 74-78.

(2) Álvaro Ribeiro, in *Diário de Notícias*, Lisboa, 16-2-1961. Texto compilado *in* R. L., *O Sentido Esotérico da História*, edição adiante cit., p. 56.

um poeta visionário, talvez a mais genuína vocação de um radical expressionismo poético, sacrificado à especulação místico-heterodoxa» (1).

Obras principais: *A Situação do Estudante em Portugal*, 1910; *Liberdade Transcendente*, 1913, no mesmo volume de João Antunes, intitulado *Hipnologia Transcendental*; *O Bando Sinistro*, 1915, série de panfletos políticos; *Antéchrist et la Gloire du Saint Esprit*, 1920, poema-hino sagrado sobre a idade paraclética e a dissolução do mito do Mal, Satã, pelo amor paraclético; *Sodoma Divinizada*, 1923 (a melhor edição, contendo os documentos relativos à polémica suscitada pelo livro, é a de Aníbal Fernandes, Hiena Editora, 1989); *A Visão de Dois Artistas e a Luxuriosa Loucura de Deus*, 1924; *O Rebelde*, 1927, série de panfletos filosófico-políticos e éticos; *O Incompreendido*, drama, 1960; *Sindicalismo Personalista. Plano de Salvação do Mundo*, 1960; *O Sentido Esotérico da História*, 1970 (compilação de dispersos em vários jornais); *Problemas do Desporto (Ensaios de Filosofia Desportiva)*, 1970 (compilação de artigos publicados no semanário *Mundo Desportivo*). Na revista *Tempo Presente* deixou vários escritos de fundo, *v. g.* o ensaio «As Tendências Orfeicas e o Saudosismo».

Legou uma arca cheia de inéditos, os quais foram adquiridos em tempo por D. Fernando de Tavares e Távora, arquitecto de Guimarães, depois de gorada a iniciativa de diversos amigos (A. Quadros, O. Vitorino e outros) que se constituíram em Comissão para que a Fundação C. Gulbenkian recebesse o espólio. Ignoramos o paradeiro actual.

Há quem pense o Ser, há quem pense a Natureza, há quem pense o Homem, há quem pense a Ciência. Raul Leal não pensou nada disso específica e propriamente. Pensou tudo como se tudo fosse um todo só, uma bola redonda, e compósita e espessa, onde fosse quimicamente impossível distinguir a base dos associados e dos catalisadores. O Universo era um e o Homem estava, ou era, o centro. Nenhuma oposição real e fenoménica no Universo: Um, Único, Unidade!

A variedade universal era conhecida dele. Sabia, no entanto, que essa variedade dependia do complexo da Existência concreta, a que fazia sentir ao Homem a sua obliquidade, a imperfeição mundanal. Por outras palavras, no Universo, que é Uno e Insubstancial, está o Mundo que é substancial e, portanto, muda, enquanto forma e substância.

A universalidade teria de ser apreendida a partir do esgotamento do Mundo. Exaurir a condição mutável, tornar nula a sensação de relação concreta, ultrapassada toda a possível relatividade. Mergulhar no caos orgânico da Inocência, despir as vestes, tomar posse do Paraíso, não carecer mais de Esperança, porque a Fé e a Caridade estariam em nós e seriam, portanto, virtudes divinas a deiformizar-nos. A anulação dos precipícios cósmicos não se faria por uma viagem espacial concreta.

(1) Nuno Júdice, in *Biblos*, Vol. II, cols. 1378-1379.

Essa mesma viagem, que não seria a aproximação pura, não reunia o motor decisivo, o que tornasse possível, e não mais longínqua, a comunhão universal. Esta seria mesmo no espírito do Homem, isto é, o Homem comungaria em abstracto do Infinito ou Infinitamente Abstracto. O Homem seria Vertigem e assumiria o Universo como pura vertigem de si mesmo, e no mesmo Universo. Como se todos os corpos celestes universais não fossem mais do que uma coroa de flores, ou girândola, de balões afrodisíacos, a enfeitarem a cabeça humana, na sua dignidade de filha do Altíssimo!

A Vertigem é a noção e a vivência congenital do Universo. Conceber-se o Homem como gigante atlético, como Atlas: o mundo às suas costas, as fontes latejando de esforço, a testa suando, os músculos retraídos, a terra a ceder num desequilíbrio. A Conceição do Nada à porta da Criação continuada, perifrástica, do Universo. O Homem está no Universo e sabe-o Todo, mesmo que julgue não saber se o Universo é Finito ou Infinito. O Homem sabe tudo isso, porque está no Universo. Ninguém conhece melhor a sua casa do que o Senhor da Casa, mesmo quando ainda não descobriu um canto. Um Universo como Movimento!

O estilo do filósofo não admite preponderância de um vocabulário significador de paragem, ou de uma estática. O estilo do filósofo abandona-se ao vocabulário do movimento. Os advérbios de modo transformam-se em acção e em signo de progresso e de continuidade, os substantivos assumem formas verbais, os adjectivos dinamizam-se. Tudo é para *essencificar, universalizar, ultrapersonalizar, egotizar, absorver*, transplantar e modificar. As palavras não são fixas, servem o filósofo à sua vontade. Anula-se e desconhece-se a razão filológica, a sabedoria lógica e discursiva. Anarquiza-se o estilo. Escreve-se em contra-estilo, adapta-se o que nos deram ao que é necessário dizer. O que era Pensamento desgarrado e fugidio, o que era Filosofia liberta de toda a Sabedoria Antiga, revela-se na palavra desordenada, no vocabulário fugidio, no estilo em Vertigem!

Pensador não escolástico, não sectorial, o seu vocabulário carece de prévio esclarecimento, por isso que propomos alguns conceitos-chave:

Anarquia — Lugar utópico onde os homens viverão após a vinda do espírito, que tornará possível o domínio do universo astral pelo Homem.

Anticristo — Atmosfera possibilizante do lançamento do Paracletianismo.

Astralédia — Lugar utópico onde os homens viverão após a vinda do Espírito, que tornará possível o domínio do universo astral pelo Homem. As doutrinas espiritistas e rosacruz foram das causas desta concepção, cujas artes se fundem.

Deus — Se Deus fosse uma Entidade, uma Substância e não a Existência Transcendente, Deus seria o Supremo Esteta.

Egoaltruizador — Egotismo sublimado... significado superiormente egotista.

Egotismo — Culto intenso do Eu.

Especulação — Destruição do dogmatismo.

Espírito — Actividade pura, força absolutamente una.

Eu — A personalidade, em acções sublimadas e profundos pensamentos; Força criadora do Espírito. A totalidade vertigínica do Homem em vertigem e o conhecimento do *porquê*, após o esquecimento do *como* positivista.

Gracianismo — Tudo o que surge sublimadamente, quer pela sua alta finalidade quer pelo seu significado íntimo.

Monarquia da Graça — Instituição que regerá os destinos das nações dentro do Super-Estado, ou Estado em que todos os indivíduos participam do Governo através da representação mais lata permitida pelo sindicalismo personalista.

Ordem — Associação sindical de trabalhadores, cujo fim é impor a dignificação da personalidade.

Paracletianismo — Religião do Espírito Santo ou Suma da SS. T., ponto para onde convergem todas as religiões e onde todos os contrários se unificarão. Idade paracletiana, todo o esplendor astral e todo o vertiginificante convulsionismo do Espírito.

Pátria — Nação e povo universais. O Mundo inteiro em Vertigem.

Razão — Processo de União, unificadora quando pura.

Rei — O que se espelha Deus no Mundo. A acção do Rei é só puramente espiritual.

Sindicalismo Personalista — Organização dos indivíduos em sindicatos, segundo o valor de qualidade e de vocação de cada indivíduo. O sindicalismo tem dois corpos: os que são do sindicato porque são perfeitos, e os que procuram pertencer-lhe pela frequência do ensino dos sindicatos. Dos sindicatos sai o monarca, o melhor dos indivíduos do Estado.

Síndico-personalista — Fusão integral, absoluta, do comunismo, individualismo e fascismo.

Super-Estado — Estado regido por profundas individualidades de místicos pensadores. O Estado anterior, de fronteiras universalizantes.

Vertigem — Essência, natureza própria do transcendental.

Vida — Grande preparação da morte, que poderá ser alta ou ínfima segundo o psiquismo que adquirimos e desenvolvemos no estado impuramente terrestre.

Tudo é recta essencial apontada para o Sublime. Liturgia do Movimento é a Vertigem que só se pode intuir no estilo do filósofo e não nas suas definições. Aliás, Raul Leal não definia. Definir era limitar e parar. Indefinia, negava a possibilidade de definição. O principal, o rosto oculto, a rosa celeste, está na sensação em carne da sabedoria. Saber não é memorizar. Saber é viver a coisa

que se sabe. Estar na coisa, dentro dela, e não fora dela. Descrever a coisa é estar fora dela. Não a descrever é estar dentro dela. Não pensar, não escrever, estar como que não sabendo.

O movimento do filósofo não é o moviento mundanal ou terreno. Terá de ser o ultramovimento essencial, o incógnito, o mesmo que levou os Portugueses ao Adamastor, o que tende à Utopia, porque a Utopia é o limite máximo do Movimento. Estar em perpétua ascensão, em perene e infindável purificação. Futurismo, Sebastianismo, Integralismo, Esperança. A Esperança, ou signo do Movimento, que era a sua maior virtude humana. Ser um Homem de Esperança!

De todo o movimento e de toda a noção movimentacional, tudo se cifrava num superacionismo que parecia não-humano (e dizemos não-humano porque desumano não era). Em política terá de atingir-se o Super-Estado, a Monarquia Libertária, em Religião o Espírito Santo, em Sociologia o Sindicalismo Personalista.

A Pátria é a unidade motriz do Universo futuro. O Quinto Império, a vitória do Paracleto, a assunção final da superna condição humana, liberta de pecado e de erro.

Raul Leal não filosofará a Pátria agarrado a um passadismo estreito de erudição e historicidade. Voará além disso! Escreverá e assentará, muitas vezes, as duas visões na historicidade dos Descobrimentos, mas apenas como motivação ligeira, como argumento, não positivo, mas estimulante. A história da Pátria não era, para ele, um orgulho, ou mancha branca num véu negro. Era um estimulante, um impulso, uma esperança no deserto de Alcácer-Kibir de todos os dias! A Pátria Portuguesa de que Raul Leal falará, a que mobilizará as suas atenções e a sua veia de visionário, será a Pátria do Futuro. A que resultaria de toda a Humanidade acolhida à luz do Amor. O pelicano e os filhos! Portugal-pelicano, era isso que fundamentalmente interessava a Raul Leal e, mesmo assim, não por força de Portugal, mas por força do Homem. A Pátria é aquele Portugal que, encarnando a consciência da errática condição humana, abra as portas a todos os homens e dê a cada um deles o vigor de saltar, ou de salvar, o Mundo.

As teorias políticas de Raul Leal não tendem ao Estado. Tendem à Harmonia do Todo em cada um e de cada um no Todo. Uma só Pátria e o Homem, não cidadão do mundo, mas cidadão do Universo, utente virginal e santificado da sabedoria divina. Para tanto, tal como o dragão da mitologia, o Homem há-de perder-se inteiro para renascer, puro e jovem, e a Pátria, como a Fénix, terá de dar-se inteira às chamas, ao Fogo-Infinito para, de lá, nascer na alma de cada um dos homens que, a ela, fica a dever a vera e a eterna salvação.

Não é Raul Leal um filósofo do tempo, nem do seu tempo. A sabedoria implícita na filosofia, como processo de explicitação gnoseológica tende, na maioria

dos casos, a partir, ou a formar-se, numa pura empiria. A filosofia como arte vem a radicar-se, ao fim e ao cabo, na mesma empiria. Enquanto a primeira sobe, depois, para o plano da dedução científica, como no fenomenologismo, a segunda sobe para o plano da lógica, quando não da dialéctica, como no aristotelismo e na grande Escolástica. Filósofos do tempo e da visão, filósofos dos sentidos, estão, assim, longe da original e singular, quando não indefensável, posição de Raul Leal como filósofo. Tende ele à profecia em toda a extensão de forma. Visão mística de um devir esotérico, ou antevisão de um estudo futuro. Será visão mística onde o nosso Autor é poeta. *Messe Noire* e *L'Anté-Christ* representam justamente esta primeira faceta do pensador martirizado; será antevisão de um estado futuro onde desce da Mística para a Pragmática, isto é, onde precisa os termos em que poderia ou deveria assentar a ordem política mundial: *Sindicalismo Personalista,* ou *Super-Estado,* tanto faz!

Entretanto, sob qualquer dos ângulos referidos, Raul Leal estimula o Homem ao Futuro, não o demorando no Presente. O método de indução no Futuro não se baseia num pressuposto descritivo dos factos dados ou pré-existentes para daí levar o estudioso a concluir por um parecer favorável à sua tese. De modo bem diverso, apresenta o Futuro de chofre, descrevendo-o e pormenorizando-o como se o Futuro fosse já Presente e não carecesse, por isso, senão de ser observado. O Futuro como Presente evidente, não carecendo de motivação para que a sua existência seja provada. O Futuro está!

A comparação poderia ser feita com a obra de Tomás Morus, ou com a de Platão. *A Utopia* de Morus não significa a crença do seu Autor. Homem de Estado, Morus bem sabia da impossibilidade de tal utopia, pelo menos num tempo breve. Daí que, não podendo ter outro significado, constitua uma obra de fundo moralístico, que pretende incentivar o desejo de alcançar, na medida do possível, a perfeição. Por seu turno, o divino Platão, em *A República,* estabelece um círculo dialéctico que, por sucessivas comparações, descreve a sequência dos estados políticos na realidade histórica. Fugindo a ambos os métodos, Raul Leal apresenta uma utopia, o *Sindicalismo Personalista,* como um facto inteiramente realizável. Não é, portanto, uma obra moralística ou pragmática, mas uma obra querigmática e metapolítica.

O mesmo, com igual soma de razões, se pode afirmar do ensaio *Super-Estado* que, no fundo, resulta da possibilidade de fundir vários sistemas políticos vivos, através da ordem que lhes poderia ser dada por uma imaginária Monarquia da Graça, ou Monarquia Libertária.

Pensador poético e poeta filosófico, constitui um caso de pensamento solitário, sem óbvia relação contextual, e, portanto, um caso *singular* que funde pensamento e vida, ou imerge na mais radical subjectividade do ser: «Eu quero viver,

quero ser o Universo, quero viver, quero ser a Vida Inteira, de mim não quero que nada se isole...! Só assim Me tornarei Tudo, Me Tornarei o Infinito, só assim o Universo tornado Espírito se me arrebatará na Alma! E a pura Vertigem do Universo, do Espírito, cheia de ânsia, cheia de dor, quero que se personalize em mim.» [1]

BIBLIOGRAFIA:

Pinharanda Gomes, «Um d'Orpheu, Raul Leal», in *Filologia e Filosofia,* Braga, Ed. Pax, 1966, pp. 23-46.

— «O Incompreendido», *id. ibid.,* pp. 47-56.

— «O Rebelde», in *Pensamento Português,* Vol. I, Braga, Ed. Pax, 1969, pp. 63-78.

— «Raul Leal, Iniciação no seu Conhecimento», in *Pensamento Português,* Vol. III, Braga, Ed. Pax, 1975, pp. 66-80.

R. Emílio, *Apostila ao Futurismo Português,* Guimarães, Gil Vicente, 1968.

Maria A. Galhoz, *O Momento Poético do Orpheu,* Lisboa, Ática, 1959.

A. Quadros, *A Teoria da História em Portugal,* Vol. II, Lisboa, Espiral, 1968.

A. B. Teixeira, *A Filosofia Jurídica Portuguesa Actual,* Lisboa, 1959.

De modo insólito, João Alves das Neves, O *Movimento Futurista em Portugal,* Lisboa, 1987, trata do movimento como se R. L. não tivesse existido!

[1] R. L., *O Incompreendido,* Lisboa, Tempo Presente, 1959-1960, Acto II, Cena 2.

Dois

Agostinho da Silva: um homem de Deus *

1. Considerações gerais

1. Não conheci pessoalmente Agostinho da Silva. Só tarde me dei conta da importância da sua obra, e do que na sua vida houve de exemplar. Se com ele tivesse chegado a conviver, decerto poderia ter compreendido melhor, com uma profundidade mais ampla e matizada, a sua original maneira de estar no mundo, assim como o polifacetado e interpelante pensamento que a inspirava.

Como isso não ocorreu, e me vejo limitado à leitura dos textos publicados e a testemunhos alheios, sei que corro o risco de nem sempre ser um intérprete fiel, e de eventualmente levantar objecções que, de viva-voz, ele me teria esclarecido. Mas contra isso nada posso. A não ser redobrar de cuidados para que tal não venha a acontecer.

2. Quem foi Agostinho da Silva? Deixo de lado o relato exterior e circunstanciado da sua vida, pois este, histórico e concreto, embora não deva obviamente

* São as seguintes as edições das obras de Agostinho da Silva que citaremos:
— *Só Ajustamentos*, 1962, Salvador (Brasil), Imprensa Oficial da Bahia, Coleção Tule.
— *Reflexões, Aforismos e Paradoxos*, 1999, Brasília, Thesaurus.
— *Diário de Alcestes*, 2.ª ed., 1990, Lisboa, Ulmeiro.
— *As Aproximações*, 2.ª ed., 1990, Lisboa, Relógio d'Água.
— *Uns Poemas de Agostinho*, 2.ª ed., 1990, Lisboa, Ulmeiro.
— *Considerações e Outros Textos*, 1988, Lisboa, Assírio & Alvim.
— *Sete cartas a um jovem filósofo, seguidas de outros documentos para o estudo de José Kertchy Navarro*, 3.ª ed., 1995, Lisboa, Ulmeiro.
— *Quadras inéditas*, 2.ª ed., 1997, Lisboa, Ulmeiro.
— *Dispersos*, 1988, Lisboa, ICLP.
— *Educação de Portugal*, 3.ª ed., 1996, Ulmeiro.
— *A Vida de S. Francisco de Assis*, 2.ª ed., 1994, Lisboa, Ulmeiro.

ignorar-se, só é verdadeiramente significativo quando revela ou exemplifica o núcleo irradiante da personalidade do biografado ([1]).

E, neste caso, ele apenas serviria para ilustrar aquilo que toda a obra revela, e o testemunho daqueles que o conheceram nos indica, sem margem para dúvidas: Agostinho da Silva foi, essencialmente, um homem de Deus. E é reveladora e convincente a forma como ele assim se reconhece a partir da análise da sua (e nossa) condição existencial. Diz, em síntese, que estamos sempre sós quando acontece o que nos é mais decisivo: sós nascemos, sós morreremos, sós seremos ou não felizes, e teremos ou não paz; mas acrescenta que, no fundo desta substantiva solidão, que irremediavelmente nos separa dos outros, está sempre presente uma insuspeitada companhia: a de Deus que nos é, a um tempo, imanente e transcendente (*Só Ajustamentos*, 8) ([2]). É pois legítimo perguntar com Agostinho: se Deus é,

([1]) Agostinho da Silva foi um biógrafo fecundo. No conjunto da sua obra são mesmo as biografias o que mais avulta. Com efeito, entre 1933, data em que publica *Miguel Eiquem, Senhor de Montaigue*, e 1959, ano em que edita *Um Fernando Pessoa*, mais catorze volumes vieram a lume sobre a vida de personalidades universais que, por uma razão ou outra, considerou paradigmáticas. Acresce que *Sanderson e a Escola de Ounde* (1941) e *Moisés e Outras Páginas Bíblicas* (1997) têm também marcadas características biográficas.

Este saliente aspecto da sua obra não foi (que eu o saiba) devidamente sublinhado nem valorizado. E não será no recanto desta nota de pé-de-página que irei tentá-lo. Apenas farei alguns comentários que ao menos sirvam para chamar a atenção para a originalidade e importância dessas biografias, e para despertar o interesse pela sua leitura.

Começarei por apontar a excepcional beleza dos textos: dificilmente a sua expressividade, directa, simples, luminosa, poderá ser ultrapassada. Agostinho da Silva foi, sem dúvida, um mestre da língua portuguesa, o que é (ou não) tanto mais para admirar quanto é certo que nunca pretendeu ser um literato, e que, como homem de Deus, considerava particularmente difícil santificar a beleza, e levantava reservas à auto-suficiência dos artistas e ao seu privilegiado estatuto social.

Anotarei depois que as suas biografias não vêm acompanhadas de qualquer aparato metodológico-científico: não se indicam fontes, não se citam comentadores, não se explicitam os critérios e métodos usados. Apesar disso, logo se reconhece ao autor o domínio das matérias de que trata.

Um último aspecto a ter presente — este verdadeiramente notável — é que a viva e intensa ressurreição que faz dos biografados e das ocorrências mais determinantes da sua história pessoal, ele tem o condão de a situar no contexto das situações existenciais típicas que mais próximas lhes são, e, simultaneamente — sem artificialismos que soariam a falso — faz entrar em cena, como algo de partilhado, os mais sérios problemas que o preocupavam a ele, Agostinho, ora mais este ora mais aquele, consoante o perfil psicológico e ético das personalidades cuja vida relata. Para exemplificar direi que em *A Vida de Miguel Ângelo*, admirável a vários títulos, a questão central é a das relações entre a Beleza e a Santidade, enquanto, na não menos admirável *Vida de S. Francisco de Assis*, o problema nuclear é o das relações entre um humilde esvaziamento interior — que mais levaria à quietude de uma contemplação inefável — e um activo e heróico voluntarismo santificador.

([2]) São muitas as passagens que reafirmam esta posição existencial-religiosa de Agostinho da Silva. Citarei as duas que me pareceram mais expressivas: «A nossa vida, para que real-

já neste mundo, a única companhia permanente e de valor insuperável, como não viver em função dela?

3. Mas estas evidências não são fáceis. Um homem de Deus, qualquer que seja o seu perfil, é sempre, para o comum dos mortais, algo de muito estranho e difícil de entender. Em especial nos nossos dias de hoje, marcados por um ateísmo desdramatizado e praticante, onde a vida quotidiana foi amputada da dimensão religiosa, e se diluiu a presença perturbadora do sobrenatural.

Por isso me parecem úteis alguns cuidados didácticos: tentarei primeiro fazer uma ponte entre a mentalidade hoje corrente e as complexas e intensas vivências religiosas de Agostinho da Silva; depois as situarei no quadro das religiões que tiveram vigência histórica; e analisarei, por último, as suas ideias teológicas.

2. De que modo foi Agostinho da Silva um homem de Deus

Para começarmos a compreender o modo muito particular da sua religiosidade convém notar, desde já, que Agostinho da Silva não foi um místico no sentido habitual do termo. Não viveu em função de raros momentos culminantes de inefável experiência da presença de Deus, só imperfeita e metaforicamente relatáveis. A sua religiosidade não foi só a de um contemplativo. Foi mais complexa. Tinha três fontes inspiradoras e três objectivos distintos, que circularmente se completavam, mas mutuamente se limitavam também, impedindo excessos unilaterais:

mente seja e não tenha apenas aquela aparência de ser que leva as pessoas a se perguntarem, numa constante tortura, por que razão vivem, deve basear-se numa oferta total à vontade de Deus, a qual, no entanto, não o esqueçamos, só se poderá exercer no mundo através de nossa própria vontade, de nosso próprio zelo, de nossa própria diligência. Seremos servos de Deus e, por consequência, seus artífices. Desde que [...] cesse [...] toda a prece que se relacione com nossa felicidade e nossos interesses particulares e desde que se dê primordial atenção a encontrar no acontecimento quotidiano, considerando com atenção e veneração, o sinal por que a nós se pode revelar a divina vontade [...], todo o acto de vida volta a ser considerado como acima do natural, além de tudo porque todo ele pode ser o que lenta e pacientemente vai encaminhando o mundo para a sua perfeição final.» (*Só Ajustamentos*, p. 58.) «[...] felicidade ou paz nós as construímos ou destruímos: aqui o nosso livre arbítrio supera a fatalidade do mundo físico e do mundo do proceder e a toda a experiência que vamos fazendo, negativa mesmo para todos, a podemos transformar em positiva. Para o fazermos, se exige pouco, mas um pouco que é na verdade extremamente difícil [...], exige-se de nós, primacialmente, a humildade; a gratidão pelo que vem, como a de um ginasta pelo seu aparelho de exercício; a firmeza e a serenidade do capitão do navio em sua ponte, sabendo que o ata ao leme não a vontade de um rei, como nos Descobrimentos, mas a vontade de um rei dos reis, revelada num servidor de servidores» (*ibidem*, p. 8).

a) a quotidiana e sempre renovada meditação interior;

b) a permanente disponibilidade para uma convivência aberta, onde fundamentalmente visava, qual discreto mas solícito director de consciências, que cada um encontrasse os caminhos da própria santificação, que passava pelo amor do próximo e culminava na busca de Deus;

c) o empenhamento numa acção social predominantemente pedagógica que levasse à construção de um mundo melhor, rumo à instauração do reino do Espírito Santo.

Para maior clareza, farei de imediato um breve comentário a cada um destes três tópicos.

A. Santificação própria

1. Como contemplativo, ou seja, enquanto solitariamente postado numa directa busca de Deus, também Agostinho se afastava do padrão comum. A «noite purgativa», a desolada travessia do deserto que, no itinerário místico, antecedem a jubilosa fruição da presença divina, não eram, para o pensador, episódicas e instrumentais: eram o cerne de uma procura incansável, trágica e voluntarista (1).

A vivência religiosa dos homens — de que muitos se afastam sem, por vezes, terem disso nítida consciência, mergulhando nos cuidados do dia-a-dia, no trabalho profissional e nos divertimentos — entende-a Agostinho como tendo por núcleo a permanente necessidade de optar pelo que é eterno, abrindo mão do que é temporal (*As Aproximações*, pp. 113-117).

2. Isso nos obriga a uma pausa reflexiva, ainda que breve. Com efeito a palavra *eternidade*, pela sua densidade semântica, é de manuseio difícil: o que é que é eterno? É o imutável que está fora do tempo? Ou é a sua plenitude?

(1) «[...] querer-me perder no seio de Deus significa, na verdade, que o não adoro bastante; [...] um Deus que percebi e conquistei cedo-o barato; mas daria os tesouros mais valiosos por um Deus que sempre me fugisse e me tornasse assim a vida perfeita, cheia de amor e de vontade, cheia de perigo e de beleza» (*Diário de Alcestes*, p. 18).

«[...] nenhuma vida tem qualquer significado ou qualquer valor se não for uma contínua batalha contra o que nos afasta da perfeição que é o nosso único dever» (*As Aproximações*, p. 113).

«De facto, nada há de mais vulgar do que o desejo de conseguir o céu barato. Ou comprando-o [...]. Ou atendo-se a fórmulas que dispensou (*sic*) o esforço pessoal.» (*Só Ajustamentos*, p. 80.)

3. Na primeira hipótese o tempo é visto como ontologicamente negativo: nele se inscreve só o que é efémero e apenas por feliz ou infeliz acaso veio, por momentos, à luz da existência.

E terá sido precisamente para dar, ao mundo sensível, um suporte imune à acção nadificante do tempo, que o génio grego concebeu a noção de substância; ou mesmo, indo ainda mais fundo, opondo, com Parménides, o Ser e o Não-Ser, e distinguindo, na sequência, o mundo sensível das aparências do mundo inteligível, o único real.

Observe-se, porém, que a busca da substância por esses primeiros filósofos era ainda cosmológica, e que a sua especulação ficou limitada ao quadro do mundo natural: entendiam que só os compostos, precisamente porque resultam da união de vários elementos que em princípio podem separar-se, são passíveis de destruição, e que portanto apenas os elementos, na sua originária simplicidade, seriam inalteráveis. Por outro lado, como uma multiplicidade de elementos impede a unidade do real, era lógico concluir que haveria um único e verdadeiro elemento originário. (O que por sua vez, anote-se a propósito, levanta o difícil problema de saber como é que um único elemento pode gerar compostos.)

Na verdade, Parménides só aparentemente transpôs para um plano ideal as características lógicas da substância física dos jónios: a homogeneidade, a imutabilidade e a eternidade; pois, ao dizer que o Ser era esférico (a esfera é a mais perfeita das formas tridimensionais, uma vez que, nela, ao maior volume corresponde a menor extensão) denunciava obviamente continuar preso a uma visão materialista.

4. Com os sofistas e com Sócrates, como se sabe, a atenção dos filósofos voltou-se para o homem. Mais do que conhecer a Natureza, interessava que cada um se conhecesse a si mesmo, tomasse em mãos o próprio destino da forma mais eficaz (prioridade dos sofistas), e se empenhasse na organização da cidade perfeita.

O problema mais importante já não era o do suporte substancial do mundo sensível, mas o da imortalidade da alma. Ou seja, a questão básica já não era a da simplicidade como condição da eternidade, era o da unidade e da superação da temporalidade do composto. Simplesmente, essa unidade continuou a ser perspectivada como condição objectiva para a vida do espírito, e não como algo de interior ao mesmo espírito. Fosse a racionalidade quantitativa dos números pitagóricos, fosse, sobretudo, o hipostático mundo das ideias de Platão, persistia neles a tese de que só um suporte objectivo teria consistência ôntica para dar apoio à vida interior dos homens, garantindo-lhes a eternidade por lhes possibilitar uma contemplação infindável. E para solucionar o problema da trágica mortalidade terrena dos homens, conceberam os Pitagóricos a doutrina da reincarnação das

almas (que Platão acolheu), que tinha a virtude de orientar eticamente a vida de cada um rumo ao total desprendimento dos bens sensíveis, o que permitiria às almas fixarem-se, para sempre, na contemplação da imutável racionalidade objectiva. Seria assim por serem o contraponto subjectivo da perenidade das ideias que as almas tinham garantida a sua eternidade e, portanto, uma existência anterior e independente de todas as suas incarnações.

Deixemos de lado as dificuldades teóricas desta doutrina a que, mesmo o génio de Platão, apenas conseguiu dar uma versão mítica, e voltemo-nos para a perspectiva criacionista trazida pelo Cristianismo.

5. O acto pelo qual Deus criou os entes celestes, os homens e a Natureza, instituiu também o tempo. E um tempo desde logo dividido nas suas opostas dimensões: a do passado (na origem meramente virtual, mera anterioridade potencialmente temporalizável) e a do futuro, efectivamente aberto, esse, desde a origem. E também por isso irreversível, ou seja, tal que o futuro permanente se presentifica, e o presente, por sua vez, mergulha continuamente no passado, e nele se dilui. Essa constante e orientada mudança opera-se, todavia, como aliás se compreende, em algo que permanece: um presente sempre renovado que, nessa exacta medida, tangencia a eternidade que no tempo se perdeu.

Esta essencial ligação, pelo presente, do tempo à eternidade, faz com que nós, criados no tempo, tenhamos de conceber a eternidade como um presente pleno, contendo todo o passado e todo o futuro. (Anote-se, à margem, que o grande problema que se situa no interior desta concepção consiste em saber como nele se poderá situar a liberdade dos homens e dos seres celestiais.) E exige, por outro lado, que também nesse mesmo presente renovável se situe a consciência que temos de nós próprios que, assim, tanto tangencia a eternidade como se reconhece inscrita numa temporalidade que lhe é essencial.

Neste contexto, pois, o caminho para uma vida santa já não poderá consistir em sacrificar o efémero ao eterno, mas em darmos, aos sucessivos presentes, o melhor conteúdo ético possível. E a nossa eternidade já não poderá ser concebida como regresso ou acesso a um estado incompatível com a nossa historicidade essencial, mas como uma progressiva ampliação e enriquecimento ontológico dos presentes a viver, através da série infindável das suas renovações.

6. Como interpretar, à luz do que acaba de ser dito, a eternidade e o tempo de que nos fala Agostinho da Silva? Salvo melhor opinião, julgamos que o pensador parte de uma posição próxima da platónica (desvalorização do tempo e do espaço, que toma como exclusivas dimensões do mundo sensível) que reelabora à luz da sua ideia de Deus, que vê como unificador de todos os contrários.

7. Agostinho da Silva dizia haver três vias para chegar à eternidade de Deus: a que nos dá a inteligência, a que nos faculta a vontade e a que nos oferece o amor.

Na via da inteligência, haveríamos de ter presente que os nossos conhecimentos são sempre limitados e parcelares, devendo por isso perspectivar-se, como obrigatoriamente tendencial, o seu aprofundamento e a sua totalidade; ou seja, em princípio, todos os dogmatismos seriam simplistas e limitadores.

O sacrifício da nossa vontade à vontade de Deus, por seu turno, só nos libertaria do que é efémero se tivéssemos um completo domínio de nós mesmos; apenas quem é livre pode obedecer; mas só quem livremente obedece conserva a liberdade.

Por sua vez, o nosso amor humano, para que pudesse chegar ao puro amor com que Deus a si se ama, haveria de purificar-se de todo o egoísmo e leviandade, consistindo apenas no regozijo em que tudo exista, tal como é, na sua autenticidade ontológica. Esta via seria a mais directa e a que levaria mais longe, mas também a mais difícil (*As Aproximações*, idem). Parece-nos oportuno sublinhar a pertinência desta afirmação de Agostinho da Silva. Na verdade, a via do amor é a mais árdua. Não propriamente — como supomos ele pensa — porque muito custa contrariar o egoísmo e esquecermo-nos de nós, mas porque o amor não está em nossas mãos para o podermos dar a quem o mereça. Obedecer depende da nossa decisão. Pensar é uma actividade espontânea e grata. Mas o amor é um sentimento que podemos experimentar ou não. Pode mesmo acontecer — o que obriga a não considerar o amor como contraposto ao egoísmo — que não nos amemos a nós próprios. Metaforicamente, diremos que se nasce com um coração seco, ou com um coração generoso. Estas características dificultam muito (se é que não impossibilitam) a integração do amor no plano ético. Aí, o mais que podemos é concluir que *devemos* amar o que vale mais. Mas *dever* amar apenas nos pode levar a um comportamento objectivamente próximo do que seria um comportamento amoroso. Por de trás desse voluntarismo haverá sempre um vazio afectivo que quase roça a fronteira da hipocrisia. Somos por isso tentados a pensar que, em termos teológicos, o amor, tal como a fé, é um imediato Dom de Deus que lhe devemos pedir com a mais humilde das humildades...

8. É claro que estas posições de Agostinho obrigam a duas perguntas:

a) Como nos será possível chegar a vivenciar a eterna plenitude divina?

b) Como haveremos de viver entretanto os transitórios estados de consciência que no percurso dessas três vias purificadoras iremos tendo?

Ao primeiro problema dá uma resposta radical e demasiadamente ambiciosa, segundo suponho: defende que entre os homens e Deus acabará por não haver diferença (*As Aproximações*, p. 123) ([1]).

([1]) A questão de saber se entre as expectativas que o futuro nos abre está a que corresponde à nossa máxima ambição de podermos chegar tão perto de Deus que directamente O contemplemos na sua Glória remete para uma outra: saber se essa excessiva proximidade da plenitude divina não anulará a nossa particular subjectividade.

Penso que Agostinho da Silva tende para dar a ambos uma resposta positiva, embora experimente, quanto à última, uma teimosa reserva. (*Uns Poemas de Agostinho*, p. 106.) Com efeito, a tese de que o último momento da nossa peregrinação ontológica consistirá na supressão de tudo aquilo que nos separava de Deus exige logicamente que na plenitude divina se dissolvam as fronteiras da nossa individualidade. Mas, por outro lado, extinta que seja a nossa consciência pessoal, não se concebe como poderemos experimentar tal divinização. Tudo se passaria como se uma morte definitiva nos aniquilasse, e assim finalmente se confirmasse que era vã a nossa esperança numa existência eterna. Isso levaria a valorizar o presente, não já porque nele o tempo tocasse a eternidade, mas porque a sua finita duração lhe daria uma trágica densidade ontológica.

Ora este quadro é inquietante, mesmo para os homens de Deus. Parece com efeito necessário salvaguardar simultaneamente a transcendência divina e um infindável crescimento ontológico do homem. Todavia, tanto quanto o sei, Agostinho da Silva não chegou a enfrentar directamente o problema. Mas, como o Cristianismo é a religião que mais valoriza o homem e o aproxima de Deus, convirá meditarmos um pouco sobre o mistério da divina humanidade de Jesus, pois penso que será a partir dela que melhor poderemos interpretar as suas posições.

Segundo a fé, em Cristo assumiu Deus a natureza humana. Ele teve, como nós, um corpo sujeito ao sofrimento e à morte. E na sua vida interior, psicologicamente igual à nossa, a certeza da sua divindade nunca anulou a vivência das dores e vulnerabilidades da condição humana, mas foi sempre, e apenas, o seu contraposto santificador; e até no momento supremo da agonia de crucificado, quando clamou pelo Pai que O abandonara, essa certeza se manteve: apenas deixou de ser humanamente vivida e sentida (tal como na noite de vigília, antes da entrega), não podendo ser assim, por momentos, o que sempre foi: uma inesgotável fonte de paz.

Desta breve meditação (que não pretende, obviamente, esclarecer, sequer em parte, o mistério da divindade humana de Cristo, mas apenas contribuir para que eventualmente a olhemos mais de perto) algumas conclusões me parece poderem ser tiradas.

A primeira será a de que a participação humana na salvação consiste em amar a Deus acima de tudo e aos outros como a nós mesmos, na obediência à Vontade do Pai e na aceitação do sofrimento e da cruz, o que Agostinho reconhece sem reservas (*Só Ajustamentos*, p. 8).

Depois se concluirá que Cristo, «verdadeiro Deus e verdadeiro homem», é, por essência, o mediador entre cada um de nós e o transcendente Deus *absconditus*, o que ele também inteiramente aceita (*Reflexões...*, § 110).

A seguir se verá que, para que tal mediação fosse possível, Ele teria de assumir, com o Seu corpo humano que libertou da morte, todo o mundo orgânico e inorgânico, ou seja, que só em termos humanos a salvação nos será possível, num novo corpo e numa nova terra transfigurada, e que portanto será apenas dentro dos nossos condicionamentos gnósicos que um dia veremos a Deus. Estes pontos já Agostinho da Silva os não aceita, tal como também

Quanto ao segundo, entende que, na escalada para Deus, toda a vivência de plenitude é limitadora porque nos detém ([1]). É na experiência da dor e na aceitação da cruz que a vontade heróica se exercita e a fé se confirma. Só elas permitirão aceitar, sem reservas nem receios, os infortúnios que nos estiverem destinados, na antecipada certeza de que nem assim a paz nos abandonará; e nos obrigarão a ir em frente, na busca de uma maior santidade.

B. A convivência santificadora

1. Consideremos agora o segundo vector da vida religiosa de Agostinho da Silva, que o impulsionava a uma convivência santificadora.

Começarei por sublinhar que ele era o reverso de um apologeta. Pensava que cada um deveria ter a sua religião, mas olhar também, como se fosse sua, a religião dos outros; e acolher o que há de religioso no próprio ateísmo (*Dispersos*, p. 582; *Educação de Portugal*, p. 26).

Se bem que esta atitude aberta tenha, como fundamento último, a sua ideia de Deus como unificador dos contrários, a que já fizemos referência e adiante analisaremos, não é difícil encontrar para ela uma justificação, quase diríamos, de senso comum.

Com efeito, o problema de Deus apresenta-se basicamente idêntico para todos, e as soluções encontradas têm também um idêntico valor existencial, pelo que haverão de ser respeitadas e olhadas com simpatia. Por outro lado, a fé que professamos a recebemos com o leite materno, e muito poucos a confirmámos criticamente. Deverá por isso ser respeitada, nos outros, a diversa circunstância do seu nascimento. Além disso, a própria religião em princípio verdadeira, na limitada apreensão pessoal de cada um, apresenta sempre lacunas e imperfeições, o que abre espaço para a meditação de verdades alheias que poderão ajudar-nos.

A aceitação dos ateus também se justificará: se os não satisfizerem as ideias e vivências que tiverem de Deus, mas continuarem inquietos na busca da verdade, neles haverá afinal uma exigente religiosidade, mais louvável que a fé acomodatícia de muitos crentes; se, pelo contrário, se vangloriarem do seu ateísmo, não adver-

me não parece que reconheça que o mero facto de se ter efectivamente verificado a Encarnação de Deus é bastante para mostrar que entre a nossa finitude e a infinitude divina há um caminho ininterrupto embora infindável.

([1]) É comum pensar-se que é mais o pecado do que a virtude que neste mundo nos torna agradável a vida. Pensamos que a verdade é bem outra e que cada um a encontrará se meditar um pouco: já aqui na terra o pecado se paga, de um modo ou de outro, com a moeda do sofrimento, e a virtude, por mais difícil, é sempre fonte de paz interior.

tindo que cada um só é capaz de negar a limitada ideia de Deus que tiver, não deverão ainda assim ser posto à margem, abandonados à sua suficiência, pois serão eles os mais carecidos de uma pedagogia teológica.

O que disse será suficiente para claramente se entender que esta abertura religiosa de Agostinho da Silva não deverá confundir-se com um relativismo ecléctico.

2. Deverá ainda fazer-se referência à naturalidade com que o pensador falava de Deus, sem «respeitos humanos» nem prudências estratégicas, o que é tanto mais para admirar quanto é o inverso que geralmente se verifica hoje: os ministros sagrados despiram as vestes que os distinguiam e misturaram-se, como se fossem leigos, no meio do mundo; julga-se que a caridade só lucra em ser vista como mais uma forma de filantropia; que as verdades da fé precisam do apoio das verdades da ciência; que o respeito pela diferença deve sobrepor-se ao desejo de comunhão; que a religião deve propagandear-se junto do grande público como qualquer produto venal, recorrendo mesmo, se necessário, aos chamarizes mais grosseiros.

3. Atendendo ao que ficou dito, facilmente se compreenderá que Agostinho da Silva nunca pretendeu converter ninguém, nem, muito menos, fazer discípulos; só quis contribuir para que cada um encontrasse e seguisse o caminho próprio para a santificação da sua vida. Faço, portanto, votos para que, na veneração da sua memória, isso nunca seja esquecido.

4. Antes de passar ao tópico seguinte, convirá, para maior clareza, tentar esclarecer o que é que Agostinho da Silva entendia por santificação, já que esta foi parâmetro fundamental da sua vida e das suas posições teológicas, e que dificilmente se poderá compreender o que já se disse acerca da sua religiosidade sem esse esclarecimento.

A primeiro observação a fazer é a de que, quando hoje se fala em ideal de vida, em tudo se poderá pensar menos na santidade. Como Agostinho refere, com inteira pertinência, até a Igreja a circunscreve às raras personalidades exemplares que ao longo do tempo tem apontado à devoção dos fiéis, e elevou aos altares, parecendo ter abdicado de indicar essa meta ao comum dos mortais.

Afirmar pois, contra a corrente, como o fez Agostinho com insistência, que a santidade é o *único* fim de *todos* os homens, é não só reafirmar, sem reservas nem reticências, um princípio teológico hoje esquecido, como dar provas, uma vez mais, de uma invulgar força de carácter.

Mas, de que santidade se trata? Qual é a ideia que dela tem?

Não é fácil sabê-lo. Como pano de fundo deverá esclarecer-se que o pensador não atribui nenhuma consistência ôntica ao mal e ao pecado. O que é obviamente certo quando consideramos a plena perfeição divina, mas já assim o não será (adiante retomaremos o tópico) se a questão for posta relativamente às criaturas, finitas mas livres.

É claro que, mesmo para elas, o mal e o pecado serão, por essência, temporais e provisórios, pois, sendo livres, todas as criaturas, mesmo as que mais perseveram no ódio ou no desespero, mesmo as que se comprazem no mal, mesmo o mais perfeito dos anjos que o orgulho perdeu, poderão reassumir com humildade a própria finitude e disporem-se ao comportamento virtuoso decorrente desse regresso à sua condição. Negar isto seria negar-lhes, sem qualquer fundamento, a liberdade e a responsabilidade.

Mas tal circunstância não impede: a) que no curso do tempo, onde necessariamente se inscrevem as acções e as definições ético-ontológicas de todas as criaturas —, o mal e o pecado, ainda que provisórios e não substantivos, possam obviamente ter um papel decisivo na definição da entidade existencial de cada um; b) que sendo a linha do tempo transfinita, nela o mal e o pecado possam indefinidamente persistir.

5. Coerente com este seu discutível optimismo ontológico, Agostinho da Silva admitia pois que cada uma das criaturas tem uma virtual perfeição própria, e que é por virtude da sua efectiva realização que contribuirá para o advento do Reino de Deus. E, na sua sequência, afirmará a grande máxima para a santificação: Sê tu mesmo!

Deveremos reconhecer que esta sua tese remete para um princípio teológico a que poucos aludem, e que o próprio Agostinho, tanto quanto sei, também não explicitou. Com efeito, a existência de uma transfinita variedade de criaturas espirituais leva a admitir que será pela soma integrada dessas limitadas e diversas perfeições que se atingirá a perfeição do reino que Deus planeou para nele reflectir a Sua Glória. (Aliás, no plano da política e da ética social, este princípio, na sua versão laica e antropológica, é o inspirador, nem sempre advertido, dos movimentos de defesa dos direitos humanos — feita ressalva da liberdade de abortar, tanto mais difícil de admitir quanto hoje, só por inaceitável ignorância ou desleixo se origina uma concepção indesejável.)

Aceite o exposto, logo se levanta, porém, uma enorme dificuldade: se à partida não sei quem sou, como haverei de proceder para me encontrar?

Agostinho propõe um caminho inverso ao do personalismo cristão. Não aconselha cada um à prática do acto fundante da sua liberdade responsável, à sua radical opção ética, e, consequentemente, à observância da escala de prioridade dos

objectivos que concretamente diante de si se perfilem. Diz mesmo, expressamente, que nunca se esforçou por ser bom (*Reflexões...*, § 143) [1]. Para ele o caminho é outro: trata-se, em primeiro lugar, de ser fiel a uma autenticidade radical que se manifestaria *aquém* de todas as apetências pelo que é efémero, violento ou egocêntrico; e de perceber, depois, que o empenhamento na santificação dos outros é condição para a nossa.

Concluindo: o divisor de águas entre o entendimento da santidade conforme o personalismo cristão e o de Agostinho da Silva consiste em reconhecer (ou não) a existência de uma autenticidade originária imune às perversões do pecado. O personalismo não a reconhece. Mas isto não impede, a meu ver, a aceitação de que as nossas mais profundas apetências, provenientes do subsolo da nossa afectividade e da nossa particular sensibilidade axiológica, devam ser integradas na definição do nosso perfil ético, na medida em que tal seja possível.

C. Rumo ao mundo perfeito

1. Os parâmetros da pedagogia da acção social proposta e praticada por Agostinho da Silva são por ele claramente expressos: «No Político, distingo dois momentos, o do presente e o do futuro. Principiando pelo segundo, desejo o de-

[1] É a altura de um comentário à publicação desta obra. Os editores pouco informam acerca do manuscrito que publicam, que não tinha título nem data. Dizem apenas que ele foi confiado por Maria Rosa Guerner, viúva de Hernâni Dias da Silva, ao Dr. Ilídio de Sousa, em 1992. E que este, depois de se entender com os herdeiros, promoveu a sua publicação.

É manifestamente pouco. E os estudiosos da obra de Agostinho da Silva vêem-se, uma vez mais, a braços com dificuldades talvez insuperáveis. Com efeito, sem um exame minucioso de todo o espólio do pensador (que já tarda) que permita, ao menos, uma datação aproximada dos textos, não será possível uma visão genética, nem, por consequência, a sua correcta integração no conjunto da obra. E isso fere sempre, com um grau maior ou menor de incerteza, o significado a atribuir-lhes. A professora brasileira Constança Marcondes Cesar, que conheço pessoalmente há muitos anos, e cuja lucidez tanto admiro, nas palavras de apresentação do manuscrito, aventurou-se a dizer que ele é um resumo do pensamento do autor.

Tenho as minhas dúvidas. Antes de mais, ignorando-se a sua data, a afirmação fica em suspenso, sem ponto cronológico de referência, e subscreve, na prática, a tese de que as ideias de Agostinho lhe saíram logo prontas da cabeça, tal como Palas Atena saiu, já armada, da cabeça de Júpiter...

Inclino-me para outra interpretação: o estilo aforístico (responsável, a meu ver, por uma deliberada supressão do agrado literário), leva-me a admitir que o manuscrito se destinava a apresentar ao leitor, de forma provocadora e incómoda, temas controversos de reflexão. Apesar de ser o reverso do comum estilo didáctico, o estilo aforístico visa afinal a mais profunda eficácia pedagógica.

saparecimento do Estado, da Economia, da Educação, da Sociedade e da Metafísica; quero que cada indivíduo se governe por si próprio, sendo sempre o melhor do que é, que tudo seja de todos, repousando toda a produção, por um lado no amador, por outro lado na fábrica automática; que a criança cresça naturalmente segundo as suas apetências, sem as várias formas de cópia e do ditado que têm sido nas escolas, públicas e de casa; que o social com as suas regras, entraves e objectivos dê lugar ao grupo humano que tenha por meta fundamental viver na liberdade e que todos em vez de terem metafísica, religiosa ou não, sejam metafísica. Tudo virá, porém, gradualmente, já que toda a revolução não é mais do que um precipitar de fases que não tiveram tempo de ser. Por agora, para o geral, democracia directa, economia comunitarista, educação pela experiência da liberdade criativa, sociedade de cooperação e respeito pelo diferente, metafísica que não discrimine quaisquer outras, mesmo as que pareçam antimetafísicas. Mas, fora do geral, para qualquer indivíduo, o viver, posto que no presente, já quanto possível no futuro: eliminando o seu supérfluo, cooperando, aceitando o que lhe não é idêntico — e muito crítico quanto a este —, não querendo educar, mas apenas proporcionando ambiente e estímulos, e procurando tão largo pensamento que todos os outros nele caibam. Se o futuro é a vida, vivamo-la já, que o tempo é pouco; que a Morte nos colha vivos, e não, como é hábito, já meio mortos, aliás, suicidados.» (*Reflexões...*, § 324.)

2. O texto transcrito é suficientemente claro para dispensar interpretações, pelo que passo a indicar já os objectivos imediatos e os meios que Agostinho da Silva apresenta para a acção social ([1]).

3. O que primeiro há a assinalar é a surpreendente estratégia que propõe, estratégia que pretende, nada mais e nada menos, do que aliar utopia e realidade: é necessário ter como meta o impossível, mas só dar, ao seu encontro, passos seguros e eficazes (*Dispersos*, p. 58). Nesse impossível tudo cabe: até os temerários ab-

([1]) Será ainda assim conveniente, para uma melhor compreensão do tópico, observar que Agostinho da Silva entende que, enquanto inseridos neste mundo material, enquadrados pelo espaço e pelo tempo, haveremos de sofrer sempre uma certa coacção social; será pois impossível, para ele, uma completa e perfeita anarquia. Oiçamos o que a propósito nos diz: «[...] e é este porventura o argumento mais grave que se pode levantar contra o anarquismo: mesmo aperfeiçoando ao máximo o automatismo de que poderíamos dispor, mesmo supondo que todo o processo de produção se passaria como a chuva cai, ou o sol ilumina, é difícil imaginar que se possa algum dia ser na terra inteiramente livre. No fim de tudo, vivemos numa quadriculação de tempo e de espaço. Somos, neste sentido, matéria». Mas logo esclarece que a sociedade «tem direitos sobre nós como seres sociais, não como homens» (*As Aproximações*, pp. 34 e 35).

surdos da loucura (1). Mas aos momentos concretos da acção quem preside é a razão, a clara razão da matemática, ou, pelo menos, a razão rigorosa e objectiva das ciências.

4. Será esta a melhor oportunidade para enfrentarmos um ponto muito delicado, que mais cedo ou mais tarde haveria de ser posto: saber se no pensamento de Agostinho há uma gnosiologia, implícita ou expressa, e determinar qual o valor que nele possui; ou, por outras palavras, saber como o pensador se situa relativamente à ciência e à filosofia.

À primeira vista, um homem de Deus não é filósofo: o vigor da fé o dispensa de fundamentar o conhecimento que tiver sobre «o que mais importa», e, por outro lado, ele reconhece que a razão, confinada a um saber sobre os entes, de nada servirá para se pensar o Absoluto (2). Com efeito, os místicos nunca precisaram da lógica para atingirem a claridade dos seus êxtases. E no próprio Budismo, que não pretende ultrapassar as fronteiras do humano, e não é portanto uma religião mas uma prática ascética, as técnicas que levam à libertação das circunstâncias e à concentração interior valem por certo mais do que as regras do conhecimento racional.

Há todavia, me parece, no caso de Agostinho da Silva, algo que altera este quadro: é que ele, de acordo, aliás, com a posição cristã (e não só) valoriza religiosamente os outros, não apenas num puro plano intersubjectivo (só o amor e o serviço dos outros nos garante a libertação do egoísmo próprio), como também no plano concreto da convivência social onde a fruição do bem-estar de cada um passa pelo empenhamento na obtenção do bem-estar alheio. Ora, o comprometimento activo que tais disposições exigem leva necessariamente a recorrer à ciência, à técnica e a um exame lógico das circunstâncias, pois de outra forma ele não seria eficaz nem fecundo.

5. E poderemos mesmo ir mais longe: a afirmação de que a loucura deve ser racionalizada permite concluir que Agostinho entendia que os homens não deverão renunciar nunca à sua capacidade intelectiva.

Assim fundamentado, para o pensador, o valor da ciência e da técnica, a questão que agora se levanta é a de saber que interesse tinha para ele a filosofia. O ponto não é fácil. Ao longo da obra, são muito diversos os ângulos por onde a encara e avalia. Uns mais favoráveis, outros menos. Sobre o que julgo não haver dúvida é que nunca lhe atribuiu um papel crítico primacial, nem no plano do

(1) «[...] embora a união dos termos possa parecer paradoxal, é preciso organizar racionalmente a loucura [...]» (*Só Ajustamentos*, p. 29).

(2) Quer parecer-me que Agostinho da Silva remetia para a metafísica o conhecimento que, numa classificação ortodoxa, corresponde às ciências humanas. Mas que o impregnava de fundas preocupações existenciais, assim o aproximando do que classicamente se entende por sabedoria.

conhecimento nem no plano da acção. Apenas lhe reconheceu o valor de simples instrumento, designadamente ao serviço da teologia ou da meditação teológica. O maior mérito que reconheceu à livre e crítica reflexão filosófica é o de «pensar, por si e para si, em Deus e perante Deus» (*As Aproximações*, p. 111). Por isso, com toda a coerência, não quis ser filósofo e muito admirado ficava quando o tomavam por tal.

Verberou, com muita dureza, a promiscuidade da filosofia com a literatura (*Considerações...*, pp. 31 e segs. e *Sete cartas...*, p. 41), parecendo considerar que o seu maior préstimo será reflectir sobre o conhecimento científico, servindo então, ao contrário do que entendiam os positivistas, para perspectivar, para além dele, a dimensão metafísica. Que metafísica? Julgo que Agostinho não dá uma resposta clara. De qualquer modo, suponho pacífica a conclusão de que, no que respeita ao conhecimento de Deus, a filosofia de muito pouco serve, nem sequer para abrir e orientar a via negativa da «douta ignorância» ([1]).

E para remate destes considerandos, deverá ainda ser feita referência à sua surpreendente tese de que a filosofia pode estar circunscrita a um determinado ciclo histórico, e destinada por isso a desaparecer. Com efeito, depois de uma lúcida análise do que há de gravemente anómalo nos dias de hoje, o pensador conclui que não existe propriamente uma crise na ciência, nem uma quebra de carácter no homem comum. O que acontece, a seu ver, é que «não tem o físico ou o matemático à sua disposição uma doutrina filosófica suficientemente simples e suficientemente ampla [...] para integrar num todo o que vai descobrindo», e lhe dar um sentido. Na falta desse quadro integrador, o homem de ciência é forçado a elaborar filosofias «que se não encontram de modo algum ao nível intelectual de suas outras descobertas». Por sua vez, no que respeita à quebra de carácter, o que se verifica é um genérico divórcio entre as «profundas aspirações morais» e a vida que se é obrigado a viver pela força das circunstâncias. Também aqui seria necessária uma larga visão filosófica integradora dos valores vigentes. Neste contexto, o problema mais importante é o de saber por que não surgiu uma filosofia à altura do que dela se exige. Por isso Agostinho justamente se interroga, perguntando se a crise que vivemos não é afinal a da própria filosofia. E vai mais longe. Levanta mesmo a hipótese de se tratar não apenas de uma crise sua, mas do seu fim. Diz a propósito: «A filosofia, no sentido em que a entendemos de actividade teorética e laica, é afinal um pequeno episódio numa longa história humana [...]. Pode perfeitamente ter sido um fenómeno puramente histórico. E acabar. Deixando o campo às aspirações puramente religiosas, que serão as eternas no homem. E, na realida-

([1]) «A ciência e o racional só servem para chegar às fronteiras do irracional, e nada mais.» (*Dispersos*, p. 159.)

de, as únicas que poderão conduzi-lo a uma plena vitória sobre o mundo; e sobre si próprio, que é ainda mais difícil.» (*Só Ajustamentos*, pp. 86 a 89.)

6. No uso dessa extraordinária estratégia que lhe permite todas as audácias, Agostinho da Silva condenou a Política da forma mais radical e definitiva: considerou-a incapaz de, por si só, realizar o bem comum. (*Diário de Alcestes*, p. 25; *As Aproximações*, p. 18.) Entendia que o serviço público só seria convenientemente prestado por voluntários disciplinadamente integrados em organizações de tipo militar (*As Aproximações*, pp. 18, 19 e 121; *Só Ajustamentos*, p. 11).

Deste modo entreabre, no plano teórico, uma porta para a solução de uma das maiores dificuldades que se opõem à viabilidade da anarquia: substituir o burocrata pelo servidor público voluntário, assim oferecendo à indeclinável solidariedade social que, por imperativo religioso, cada um deve assumir, meios concretos e eficazes de actuação.

Sem discutir o mérito prático da receita, sublinho a sua originalidade e a coerente integração no contexto das ideias do pensador.

7. Ao contrário da Política, a Técnica é tida por Agostinho da Silva como um precioso instrumento de progresso, em especial por ser capaz de produzir os bens necessários para que a pobreza seja finalmente erradicada da face da terra. Mas adverte que ela apenas o conseguirá se for integrada numa economia cooperativista que subordine a produção e o comércio aos consumidores (*Só Ajustamentos*, pp. 10 e 11).

Deverá notar-se que a pobreza é por ele simultaneamente desvalorizada e valorizada. Entende, por um lado, que só o desafogo económico permite o mais amplo e fácil exercício da liberdade, sem sacrifícios nem limitações evitáveis e indesejáveis; mas considera, por outro, que a opção voluntária pela pobreza é um importante e indispensável degrau para o aperfeiçoamento próprio (*As Aproximações*, pp. 52 e segs.; *Dispersos*, pp. 193 e segs.; *A Vida de S. Francisco de Assis*, p. 50).

3. De que modo realizou Agostinho da Silva os seus ideais

1. Agostinho da Silva foi também um homem invulgar, quer no seu global modo de ser, quer na maneira como se via a si mesmo e encarava o mundo ([1]).

([1]) Não me satisfazem as informações biográficas que consegui, designadamente sobre a vida familiar e sobre a correspondência. Por isso faço votos para que, num futuro próximo, seja publicado, com rigor e a profundidade que merece, o relato completo e minucioso da sua existência. Ainda assim, e apesar de me apoiar principalmente na análise da obra, julgo que as minhas conjecturas estarão muito próximas da verdade.

Havia nele uma ambivalência realista, atenta ao verso e ao reverso de todas as coisas, que impedia radicalismos exclusivistas, mas se não quedava no relativismo, e menos ainda se comprazia num insensato e leviano jogo de paradoxos. Era necessário, a partir dessa ambivalência, caminhar passo a passo, com eficácia, no sentido da conjugação das contraposições, rumo à última e ainda que impossível harmonia global.

Esta posição *sui generis* situava-a Agostinho num plano teórico-prático: não atendia apenas à oposição das ideias, mas também dos sentimentos, das volições e dos factos, não propondo qualquer processo lógico-dialéctico para a sua superação; pretendia, sim, como já observámos, que a sua integração gradativamente se fosse operando em termos concretos.

2. Embora a ambivalência e o paradoxo, centrais no pensamento de Agostinho da Silva, resistam a uma clara visão racional, a inteligência desempenha nele uma função nuclear: porque problematiza e põe em dúvida o que é dado como certo; porque rastreia, no Universo, a secreta lógica divina; finalmente, repetimos uma vez mais, porque só ele permite que se dêem passos seguros a caminho do Impossível.

3. Quanto à maneira como Agostinho viveu os seus dias, ela foi também ambivalente e fora do comum. Entendia que não seremos senhores de nós mesmos, nem livremente aceitaremos o destino, se não atingirmos e não nos mantivermos no «ponto zero» de uma disponibilidade total. Mas isso não significava, para ele, que se vivesse ao sabor do momento; significava resistir às comodidades da rotina; às prisões do amor e da amizade; à segurança e bem-estar da morada acolhedora. E estar sempre disposto a partir, como um nómada, por caminhos novos. Este seu nomadismo nascia pois da convicção de que a vida se empobrece quando recusa o imprevisto, e que os lances do destino não acontecem por acaso, mas manifestam os planos de Deus.

Tal o segredo da sua vida itinerante, em Portugal como no Brasil, e de uma maneira de conviver muito cordial, mas, ao mesmo tempo, muito desprendida.

4. Agostinho da Silva e as religiões históricas

1. O que já dissemos acerca das posições religiosas do pensador será suficiente para entendermos que haverá sempre limites na sua aproximação a uma qualquer ortodoxia. Na sua expressividade contundente, é muito significativo o que diz no aforismo 318: «Claro que sou cristão; e outras coisas, por exemplo budista, o que é, para tantos, ser ateísta; ou, por exemplo, pagão.» (*Reflexões*, § 155.)

2. É todavia indiscutível a sua aproximação do Catolicismo e a máxima veneração que tem por Cristo, a quem expressamente reconhece como o grande Mediador: «Deus é sempre duplo: aquele que é, e aquele que eu entendo; a este chamo Cristo.» (*Idem*... § 110.)

3. Isto nos leva a procurar entender o que diz quando fala numa «terceira revelação», sendo, a propósito, muito elucidativa a crítica que faz a Joaquim de Flora: «Todos conhecem [...] o texto de S. João em que o próprio Cristo anunciou a chegada de um [...] último consolador, com o qual se poderia selar o ciclo de mensagens de Deus aos homens [...]. Sabe-se também [...] que tais palavras deram origem a pensamentos teológicos, a arroubos místicos e a trechos de acção que a Igreja condenou mas que, depurados do que tinham de herético, vamos reencontrar na nação portuguesa, e ainda hoje bem vivos em muita região do Brasil, no culto do Espírito Santo. Geralmente se crê que o fez a Igreja para defender o seu poderio ameaçado. Efectivamente, se o pensamento de Joaquim de Flora, principal chefe da escola, tivesse sido aceite na sua íntegra, a conclusão lógica seria a de que o catolicismo, aqui plenamente sinónimo de cristianismo, seria apenas um momento na evolução religiosa da humanidade, e que a Igreja, cultora, defensora e guarda de um revelador, o Cristo, teria de ceder o lugar a uma nova Igreja divulgadora da mensagem do Espírito Santo. A Igreja estaria assim ameaçada na sua eternidade [...]. A verdade, porém, é que, mais uma vez [...] a Igreja estava [...] lançando à plena luz uma verdade. [...] Não excluindo a possibilidade de uma idade de ouro [...], estava pondo certezas teológicas e filosóficas, estava dando uma teoria da história que é decerto a única aceitável, e estava fazendo simultaneamente alguma coisa que era de muito maior importância: estava defendendo a ideia de que salvar-se é difícil.» (*Só Ajustamentos*, pp. 79 e 80.)

4. Esclarecendo a sua ideia, observou que a grande maioria dos fiéis aceitaria, com o maior agrado, que depois de uma primeira revelação que insistia na «subordinação quase militar a um Deus que do céu dirigia e fiscalizava» e atribuía muita importância à obediência a «palavras e ritos»; e de uma segunda revelação, de cumprimento ainda mais difícil, por exigir o serviço do próximo e a renovação interior, o Espírito de novo viesse à terra para gratuitamente a todos salvar, o que, no seu entendimento, não poderia nem deveria acontecer (*ibidem*, p. 81).

Considerou ainda, pertinentemente, que as duas revelações históricas são as únicas verdadeiras, e também as que podem com propriedade ser apelidadas de revelações, por terem sido feitas sob a forma de diálogo.

E entendeu que a última revelação, que já se anuncia, é a da «íntima, e profunda e secreta relação de cada um consigo próprio» e que «ninguém dará por ela a não sermos nós» (*ibidem*, p. 82).

Como virá? Em que consistirá? Agostinho da Silva deu uma resposta surpreendente, parecendo abrir mão do espírito e do conteúdo doutrinário das duas revelações históricas que tanto exaltara, ao admitir que algo virá que as supere ou dispense.

Em seu entender, a terceira revelação acontecerá no íntimo de cada um, como já dissemos, sem que para isso seja necessário que renuncie à sua religião, à sua filosofia, ou sequer às meras convicções que tiver; bastará que se entregue totalmente aos seus ideais e que, por um «esforço de ascese», dê profunda e contínua atenção «ao que mais vale em si», e se disponha a escutar «aquela débil voz» que será, alteando-se, o «canto de final unidade do que sou eu, do que é outro» (*ibidem*, pp. 82 e 83; *Uns Poemas de Agostinho*, p. 24).

5. Como se vê, uma vez mais entra em cena e se apodera do papel principal o problema da fusão unitária das distintas subjectividades. O que me leva a levantar de novo reservas quanto à sua possibilidade, feitas agora no plano da teologia filosófica: a nossa trágica nulidade ontológica de vazios «seres-para-si» aspira necessariamente à plenitude do «Ser-em-Si-para-Si», que é Deus. O despojamento, a ascese que nos liberte de tudo o que em nós é efémero, gratuito ou ilusório e nos leve à confrontação última com a verdade de que *somos*, mas não sabemos quem somos, nem temos em nós o poder de existir, não conduz pois à anulação da subjectividade, mas, pelo contrário à verificação de que ela é, na sua radical singularidade, o receptáculo do conteúdo ontológico que potencialmente poderá ser nosso; um conteúdo aberto a um crescimento e a um aperfeiçoamento infindáveis, pois o horizonte do nosso tempo interior não tem fronteiras, nem limites a nossa apetência de uma vida melhor.

Ou seja, em termo filosóficos: é, em conformidade com o perfil ético que para nós mesmos delinearmos, que, pela acção substantiva em que selectivamente nos apropriamos do que nos é dado, iremos autenticamente sendo. E em termos teológicos: é na revelação e doação de Deus (na Sua Graça), que pediremos e aceitaremos com humildade, e procuraremos incorporar em obras, que haveremos de ir sendo, agora não já num plano voluntarista e ético, mas num plano ontológico definitivo.

Para remate destas considerações, acrescentamos que, no seu contexto, a posição de Agostinho da Silva se nos afigura demasiado voluntarista, não levando na devida conta, ao que parece, que a felicidade, ou, se preferirmos, a paz e a alegria nos vêm como gratuita doação de Deus; e que é precisamente na oração em que para nós a pedimos que melhor se expressa o reconhecimento de que por nós próprios nada merecemos nem podemos. É claro que pedir a Deus que nos dê a autêntica felicidade que só dele vem não é, obviamente pedir-lhe concretamente isto ou aquilo, a menos que o façamos sem esquecer que só Ele sabe o que é melhor para nós.

6. Penso que as breves análises feitas foram suficientes para mostrar que a preferência de Agostinho da Silva pelo Catolicismo não ficou a dever-se principalmente a razões de ordem teológica, mas a motivos de ordem geográfica, histórica e sociológica: porque sendo a religião dos portugueses foi naturalmente para ele a mais próxima e a mais significativa das religiões vigentes.

7. No Catolicismo valorizou sobretudo o pensador, conforme julgo, duas das suas características fundamentais: o seu ecumenismo e o seu espírito de obediência.

Geminado ao ecumenismo religioso viu ele o pendor universalista do Português, que, em termos existenciais, milagrosamente conjuga a fidelidade às raízes e a apetência do vasto mundo. Por virtude de ambos, a nossa expansão ultramarina que foi tão rica humanamente, e, ao fim e ao cabo, tão generosa.

Perspectivado por um outro ângulo, vê Agostinho esse ecumenismo como uma universal comunidade religiosa, que logo num primeiro momento exigira que católicos e maometanos mutuamente se aperfeiçoassem e se unissem, e que instauraria, agora no plano social e não da intimidade das consciências, o reino do Espírito Santo (*Só Ajustamentos*, p. 23).

8. Quanto à obediência. O papel fundamental da obediência à Vontade de Deus no que respeita à santificação pessoal já foi referido. Interessará todavia sublinhar que, conforme Agostinho lucidamente viu, é precisamente no contexto teológico do Catolicismo, que maximamente valoriza a liberdade do homem, que a obediência se apresenta como maximamente virtuosa, por ser livremente assumida.

O tópico é agora considerado no plano da vida colectiva e, de modo especial, no contexto da nossa história pátria. Agostinho atribuía justamente às ordens religiosas uma enorme importância na vida da nação. E entendia, apoiando-se nessa frutuosa experiência, que também nos projectos actuais para melhorar, em Portugal, o mundo, seria indispensável recorrer a novas ordens religiosas, a grupos de generosos voluntários militarmente organizados que se dedicassem a dar solução aos grandes problemas sociais que hoje nos afligem a todos.

5. As ideias teológicas de Agostinho da Silva

1. Penso que as posições nucleares de Agostinho da Silva, no que respeita à teologia, são as seguintes:

a) A concepção de Deus como conciliador de todos os contrários, englobando mesmo a máxima contraposição entre Ser e Não-Ser ([1]).

b) Um optimismo teológico que nega que o Mal e o Pecado possam ter uma subsistente consistência ontológica.

([1]) Os passos da obra que expressam as ideias de Agostinho da Silva acerca de Deus são difíceis de entender e de integrar. Por isso, embora obviamente tenha a minha interpretação como a mais razoável, reconheço que ela é vulnerável a críticas. Nesta conformidade, e para que o leitor mais facilmente possa ajuizar por si, deixarei transcritas, no final desta nota, as passagens que se me afiguram mais significativas.

Antes, porém, gostaria de deixar clara a minha posição.

Ao dar maior relevo à concepção de Deus como conciliador de todos os contrários, considerei (bem ou mal) que ela, além de ser a menos comum, é a que mais inspira a complexa religiosidade do pensador.

Tal não significa, porém, que a ideia de que Deus está fora do tempo e do espaço, e ainda a que O considera inacessível ao conhecimento humano, não tenham também uma presença marcante no seu pensamento. E é precisamente isso que torna a questão particularmente difícil, pois não se vê como estas três noções poderão ajustar-se.

Com efeito, a concepção de que Deus é o integrador de todos os contrários implica, a meu ver, que O consideremos como a suma Inteligência e a suprema Harmonia, onde todas as nossas humanas perplexidades e conflitos têm uma solução que nós, por sermos limitados, não podemos conceber. Mas, em contrapartida, a ideia de que Deus é eterno e inespacial parece contrariar, em boa parte, a perspectiva anterior, pois a grande maioria dos nossos problemas e dificuldades existenciais resultam dos condicionamentos do quadro espacio-temporal em que nos encontramos situados, e desaparecerão, em princípio, logo que ele seja anulado, devendo por isso ser tidos como ilusórios; ou seja, ao libertarmo-nos do mundo material e da ordem do tempo, nos libertaremos *ipso facto* da maior parte das nossas perplexidades e agruras, não fazendo mais sentido que se aspire a encontrar em Deus a sua solução.

Por seu turno, a ideia de um Deus que está para além das possibilidades do conhecimento humano, se não for mitigada pela doutrina da «douta ignorância» (o que supomos não se verifica em Agostinho) anula o conteúdo cognitivo das outras concepções.

E também a ideia de um Deus impessoal, a que o pensador alude, se contrapõe a todas as outras noções já referidas, a menos que se entenda que essa impessoalidade apenas nega as limitações das personalidades humanas e que Deus é afinal uma hiperpessoa.

Do mesmo modo, as rápidas alusões a um panteísmo *sui generis*, designadamente a uma criação necessária, destoam, segundo penso, das restantes concepções de Deus.

Antes de passar às transcrições prometidas, devo ainda chamar a atenção para o facto de que todas elas, excepção feita às que foram expressas sob a forma de aforismo ou poesia, se integrarem em contextos de que não são o tema principal.

A seguir se indicam, finalmente, algumas das passagens mais significativas a respeito da natureza de Deus.

— «Deus é só o pensamento livre de tempo e de espaço, sendo as suas maiores expressões a da lei científica, a da obra de arte, a da consciência moral» (*Reflexões...*, § 245).

— «Todo o Deus que me apareça será Homem, pois que em tempo e espaço» (*ibidem*, § 188).

— «Deus é sempre duplo: aquele que é e aquele que eu entendo; a este chamo Cristo» (*ibidem*, p. 110).

c) Um imanentismo que não vê no aparecimento da multiplicidade dos seres finitos uma quebra da omnipotência divina (pois esta tese só poderia ser enunciada a partir da verificação da existência do Mal), mas entende que ele se deve a um voluntário «sacrifício de Deus» que assim se diminuiria (hipótese para nós tão inexplicável como a primeira).

2. Como noutras oportunidades tive já ocasião para observar, a ideia de que Deus é o absoluto integrador de todos os contrários levanta uma dificuldade que se me afigura insuperável: é que, no plano ontológico, as oposições podem aceitar-se como solúveis, e admitir-se mesmo que o Ser contém o Não-Ser como lógica condição do surgimento da multiplicidade dos entes finitos; mas os opostos de natureza axiológica — precisamente aqueles que enquadram as acções livres, designadamente e especialmente o Bem e o Mal — são inconciliáveis por essência.

— «Toda a prova da existência de Deus o rebaixa a nosso próprio nível» (*ibidem*, § 254).

— «Um Deus provado deixaria de ser Deus, pois excederia em nada a capacidade da nossa lógica» (*ibidem*, p. 254).

— «Há que distinguir em Deus a Criação e a Criatividade: da primeira vem o fenómeno; da Segunda o imprevisto; tudo se passa na primeira segundo a Lei, tudo se passa na segunda em puro Milagre» (*ibidem*, § 200).

— «Quando se atingir o absoluto equilíbrio de energia Deus tomará conta. Não é ele esse equilíbrio absoluto?» (*ibidem*, § 137).

— «A pura essência de Deus/ em que o penso e não cativo/ é ser raiz quadrada/ de todo o X negativo» (*Quadras Inéditas*, p. 15).

— «Do que é certo desconfia/ do duvidar te enamora/ é bom não saber de Deus/ quem de dentro a Deus adora» (*ibidem*, p. 35).

— «E venha filosofia/teologia que farte/ o que se pense de Deus/ é só de Deus uma parte» (*ibidem*, p. 47).

— «Por muito que te possuas/ não gabes os feitos teus/ se a Deus lhe faltasse o nada/ /seria menos que Deus» (*ibidem*, p. 97).

— «Se Deus quisesse ocupar/ lugar a si mesmo igual/ preenchia todo o nada/ e o deixava tal e qual» (*ibidem*, p. 113).

— «Só Ele é recto no curvo/ só Ele é pausa no som/ só Ele é bom no que é mau/ só Ele é mau no que é bom» (*Uns Poemas...*, p. 34).

— «Tudo é uno e divino/ só nossa mente ao mundo/ ainda/ dele faz um outro/ e bem e mal/ e os anjos, os demónios/ e até fez Deus criar o mundo/ quando aquele mundo e Deus/ /o mesmo são/ eternamente o sendo e não sendo/ perpétua inexistência/ e do mundo não ser/ /a pura ciência» (*ibidem*, p. 126).

— «[...] é a própria possibilidade em si que admiramos, não ela tornando-se coisa; é como se, no fundamental, estivéssemos adorando Deus numa altura em que ainda não houvesse mundo; ou, por outras palavras que pareçam menos paradoxais: como se, havendo, a nossa adoração fosse para o Deus pré-existente a ele, mas o contendo já» (*As Aproximações*, p. 104).

— «O verdadeiro Amor é talvez impessoal: enquanto há um objectivo bem definido, bem claro aos nossos olhos, não amamos. Como enquanto há um Deus pessoal se não atingiram as maiores alturas místicas» (*Sete cartas...*, p. 25).

3. Já há pouco brevemente comentei o seu optimismo metafísico. Acrescento agora que uma sumária fenomenologia da liberdade humana nos mostrará que ele é muito problemático, e que a existência do Mal e do Pecado, ainda que anulável, não pode ser negada. Como demoradamente me ocupei do tópico em algumas das obras que dei a lume, só indicarei aqui o que considero essencial: a liberdade de um ser que não é omnipotente, tal como o homem, só atinge a sua radical autonomia quando nega; e isso configura a sua essencial pecabilidade, ou seja, a sua permanente e espontânea tendência para impor, como se fosse absoluta, a sua finitude.

4. Quanto ao mistério da existência de uma multiplicidade de entes finitos, observarei o seguinte: sendo óbvia a existência do Absoluto — se aceitarmos, como não poderá deixar de ser, a existência do relativo —, a questão fundamental que se levanta é a de saber por que se não manteve o Absoluto na plenitude do Acto Trinitário em que É, e em seu redor surgiram múltiplos outros seres.

Penso que a única explicação possível é a de uma criação livre, movida pelo mesmo Amor com que Deus a Si se ama, que transborda nessas criaturas, as quais, sendo necessariamente conscientes e livres, o poderão aceitar e retribuir. Assim fica diminuída a negatividade do Nada, e aumentado o resplendor da glória divina.

5. Termino esclarecendo que os reparos feitos, necessariamente a partir das minhas próprias posições filosóficas e religiosas (por seu turno sujeitas a críticas) em nada diminuem a admiração que tenho pela sua obra escrita, notável quer pelo conteúdo quer pela beleza formal.

E menos ainda alterou o meu profundo respeito pela forma exemplar como cumpriu a sua vocação de homem de Deus; vocação que é comum a todos nós, mas que raros assumem com devotamento e sem reservas, como ele.

Três

Eudoro de Sousa

1. A vida

1. Eudoro de Sousa nasceu em Lisboa, em 1911. Como é, ainda hoje, um autor pouco estudado, são escassas as informações disponíveis acerca da sua vida e da sua personalidade.

Os traços psicológicos que desde hoje ressaltam da leitura do pouco que a seu respeito se tem escrito são os de ampla curiosidade intelectual, audácia especulativa, invulgar capacidade de trabalho, grande eficácia como organizador e exemplar coerência entre o que pensou e a forma como viveu.

2. Essa vasta curiosidade intelectual teve nele, contudo, características muito próprias e um tanto inesperadas: no aberto leque dos temas a que se dedicou (microfísica, astronomia, filologia, arqueologia, religião, mitologia, etc.) assumiu, simultaneamente, a atitude do especialista, empenhado em conseguir conhecimento minucioso e actualizado da matéria que trata; e a atitude própria do filósofo, a quem só interessa o que é essencial, e prefere as sínteses claras aos longos relatórios.

3. Tanto quanto se sabe, Eudoro de Sousa iniciou a vida intelectual na Faculdade de Ciências da Universidade de Lisboa, cuja frequência abandonou, por falta de meios. Logo alargou porém o horizonte dos seus interesses, até porque lhe devem ter pesado as limitações positivistas então reinantes no ensino.

Acontecia que por essa altura existiam em Lisboa, à margem da Universidade, algumas tertúlias filosóficas. António Sérgio reunia uma em sua casa. Um grupo de discípulos de Leonardo Coimbra, onde pontificavam Álvaro Ribeiro e José Marinho, preferia encontrar-se nos ambientes românticos e boémios que os «cafés» ainda ofereciam ao convívio de artistas e pensadores.

Essas tertúlias eram abertas e por elas circulavam, sem compromisso nem assiduidade regular, alguns vultos notáveis da nossa vida cultural, como Delfim Santos e Agostinho da Silva. Eudoro de Sousa também por lá passou e marcou presença. E foi precisamente à estima destes últimos que ficou a dever a possibilidade de dar, em dois momentos difíceis, o rumo que mais convinha à sua vida.

4. Delfim Santos conseguiu-lhe o lugar de leitor de português na universidade de Heidelbergue. Aí teve a oportunidade de estudar, nas melhores condições, Filologia Clássica e História Antiga, de que veio a tornar-se uma autoridade, com renome internacional, como provam os livros notáveis que publicou sobre a matéria. (A tradução, com introdução e notas, da *Poética* de Aristóteles, de *As Bacantes* de Eurípedes, de muitos «fragmentos» de autores pré-socráticos, o erudito estudo *Escrita Cretense, Língua Micénica e Grego Homérico*, além de outros trabalhos que serão indicados na bibliografia.)

5. A estada na Alemanha deu-lhe ainda a oportunidade de conhecer de perto o pensamento de Heidegger, de que recebeu fecundas sugestões, assim como de Yaspers, cujas posições teóricas muito lhe interessavam também, e com quem manteve amistosas relações pessoais.

Isso o orientou para o estudo da Filosofia que, por motivos de mera circunstância, veio a efectuar em Paris, onde frequentou o Instituto Católico e o Colégio de França.

6. Regressado a Lisboa, sem perspectivas quanto à carreira académica para que se sentia vocacionado (não propriamente por impedimentos de ordem política mas por virtude dos procedimentos então em uso para recrutar professores universitários), Eudoro de Sousa aceitou as facilidades que lhe ofereceu Agostinho da Silva para emigrar para o Brasil onde eram muitas as possibilidades de ingresso no ensino superior.

E assim, uma vez mais, no prosseguimento de longa tradição, um português encontrou, nas terras generosas da Santa Cruz, as melhores condições para cumprir o seu destino.

7. Foi encontrar no Brasil um ambiente cultural muito diverso do do português. As Universidades, de história breve ou mesmo em vias de formação, não sentiam ainda, obviamente, o peso das tradições, dos regulamentos e das burocracias. Facilmente se podiam abrir a colaborações competentes. E na cidade para onde de início foi, São Paulo, existia um grupo de notáveis pensadores, reunidos em torno do Instituto Brasileiro de Filosofia e da revista *Diálogo* (Miguel

Reale, Vicente Ferreira da Silva, Heraldo Barbuy, Milton Vargas, Renato Czerna...), que marcaram uma forte presença na vida filosófica do país.

Eudoro de Sousa, tal como acontecera com Agostinho da Silva, ligou-se a esse grupo, tendo encontrado, sobretudo em Vicente Ferreira da Silva, uma larga área de temas e interesses culturais em comum. Já em 1953, ano da sua chegada, este publicou um artigo a seu respeito intitulado «Orfeu e a Origem da Filosofia» ([1]). A Universidade de São Paulo e a Pontifícia Universidade Católica aceitaram-no como docente, nesse mesmo ano.

8. Dois anos depois seguiu para Santa Catarina, onde, na Universidade recém-criada, foi encarregado de fundar o departamento de Filosofia, tarefa que desempenhou de forma notável, com a lucidez, a competência, a originalidade e a força de carácter características da sua personalidade. Aí permaneceu durante algum tempo após o que se deslocou para Brasília, a convite do ministro responsável pelo ensino superior, muito empenhado, na altura, em fundar uma universidade na nova e emblemática capital do país. Lá se juntou a Agostinho da Silva que o tinha recomendado como pessoa indicada para responder pela área da cultura clássica.

Na Universidade de Brasília fundou um Centro de Estudos Clássicos que em pouco tempo granjeou merecido prestígio internacional. Fiel ao seu antigo gosto pela investigação científica, e um tanto à margem das normais actividades docentes, mas de acordo, uma vez mais, com o seu espírito universalista, nela criou também um pequeno observatório astronómico.

A sua actividade como professor consistiu principalmente no ensino da Língua e Literatura Grega, da Arqueologia Clássica, da História Antiga e da Filosofia Antiga.

Permaneceu na Universidade que ajudou a fundar, inteiramente absorvido nos trabalhos de investigação e docência, até 1987, data da sua morte.

9. Homem de assomos temperamentais, imprevisível e apaixonado, frontal, disposto sempre a jogar tudo por tudo, deixou aos discípulos um indelével exemplo de dedicação ao trabalho, de rigor metodológico, de erudição exaustiva, de criatividade, mas também, de inteireza de carácter e coerência de vida.

O seu magistério frutificou em discípulos brilhantes, que lhe testemunham os méritos e continuam a obra: Fernando Bastos, José Xavier Carneiro, João Evangelista de Andrade Filho, Ordep Trindade Serra, Emanuel Araújo, Jair Gramacho...

Quanto às suas qualidades como professor, nada melhor do que ouvir José Xavier Carneiro: «não creio que alguém pudesse dramatizar a ministração de uma

([1]) *Vd.* Fernando Bastos, *Mito e Filosofia*, 1992, Brasília, p. 23.

aula com maior mestria do que ele, desde a abertura que magnetizava o auditório numa atenção espectante, o desenrolar do tema entremeado de apropriados suspenses, até ao desencadear catartizante do desfecho, o que não por acaso conservava uma certa analogia com o ritual da dramaturgia grega, de que era um conhecedor profundo» ([1]).

2. A obra

1. As publicações de Eudoro de Sousa versam temas variados, como já observámos. Mas em quase todas elas há passagens com interesse filosófico. É a sua indicação tópica que agora iremos fazer, embora sem a ambição de sermos exaustivos. Só nos interessa traçar um quadro sumário onde as posições gnosiológicas e metafísicas do A. se vão cronologicamente alinhando e desenvolvendo.

2. Logo em 1944 ([2]), formula uma tese sobre a história da noção de Absoluto a que se manteve fiel e que constitui uma das perspectivas mestras em função da qual situa a maioria das questões que o preocupam.

Diz em síntese que, para os gregos, a noção de Absoluto era «teo-antro-cosmológica», ou seja, que na teologia também englobavam uma teoria acerca do homem e uma explicação do mundo. Mas que a partir do Renascimento esta unidade começou a cindir-se e foi progressivamente divergido «até ao máximo afastamento entre um Deus a-cósmico e um cosmos a-teu». Entende que perante tal ruptura o homem terá de optar: ou fica com Deus, ou com o Mundo; mas sofrerá, qualquer que seja a escolha, a nostalgia da «alternativa desprezada».

Com a filosofia de Kant (prossegue) novos e profundos cortes ontológicos se verificam: «da religião abstrai-se uma moral autónoma que define a religião "dentro dos limites da razão"; da antiga cosmologia uma física moderna que projecta para além das suas fronteiras "toda a metafísica futura"».

Parece pois formular-se aqui uma tese historicista e pessimista do pensamento humano, que Eudoro esclarecerá e em parte corrigirá.

3. Em 1945, no artigo intitulado «As Núpcias da Terra e do Céu» ([3]), Eudoro faz, surpreendentemente, referência a uma tese hegeliana que parece subscrever, dizendo que «o desenvolvimento da Polis grega, consequente institucional da

([1]) *Ob. cit.*, p. 13.
([2]) «Duas Perspectivas da Helenidade — filologia clássica e filologia romântica», in *Revista Litoral*, 1944, Lisboa.
([3]) Publicado na revista *Atlântico*, 1.ª série, 1945, Lisboa, pp. 5 e 13.

maturação de novo «momento» fenomenológico do Espírito, não aniquila o antigo culto — fá-lo *acto de outros mitos*».

Mais importante porém do que esta posição hegeliana que se não ajusta, a nosso ver, ao teor geral do seu pensamento, e que não volta a afirmar, são as referências positivas que faz acerca do método fenomenológico, e do valor cognitivo do mito que, como diz, «permanecendo obscuro ilumina».

4. No ensaio *Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual*, publicado em 1946 [1], Eudoro de Sousa enuncia já, em termos definitivos, muitos dos tópicos em função dos quais o seu pensamento se vai estruturar.

Trata-se, em resumo, de uma análise das originárias relações entre *mito* e *rito*, e da mutação histórica sofrida pelos mitos gregos.

A propósito, inicia a distinção entre *origem* e *início*, que não tematiza ainda, nem claramente formula. E sublinha, uma vez mais, a importância do método fenomenológico, que entende ser o mais radical.

Quanto ao primeiro ponto, diz que, na «consciência religiosa dos chamados povos primitivos», rito e mito se incorporam e mutuamente se penetram num único drama que lhes dá vida. Neste drama, em que se desdobra toda a vivência religiosa «as imagens aderem intimamente aos actos [...] podendo ser consideradas como dois *pólos* — o anímico e o corpóreo — do mesmo ser vivente». «O mito é o corpo do rito, o rito é a alma do mito, o composto é drama ritual, unitivo, pelo qual os deuses são presentes aos homens e os homens conhecem a presença dos deuses.»

Quanto ao desenvolvimento dos mitos gregos, sustenta que eles tiveram origem na religião pré-helénica, onde ainda se verifica a espontânea e vivida ligação mito-rito. Operou-se depois entre ambos uma primeira separação, feita pela poesia homérica, que realizou a transposição verbal dos mitos — predominantemente imagética e estética nas suas narrações — e consolidada a seguir pela filosofia, que realizou a sua elaboração conceitual.

Este progressivo afastamento do mito mantém contudo uma implícita tendência de regresso: não só as cerimónias religiosas conservam os rituais a que o povo inculto espontaneamente adere, como no interior da poesia e da filosofia mitológica nasce a necessidade de revalorizar os ritos abandonados.

Deverá também observar-se — como mais tarde Eudoro explicitamente o fará — que esta passagem do mito à poesia e à filosofia acontece, pela primeira e única vez, na Grécia.

[1] In *Rumo: Revista de Cultura Portuguesa*, 1946, Lisboa, pp. 201-221.

Ainda neste ensaio, critica a «lei» positivista dos «três estados». Diz textualmente: «Pré-lógica é, portanto, a mentalidade sub-lógica, correspondente ao tempo sub-histórico e ao psiquismo sub-consciente; persiste virtualmente sob a mentalidade lógica, como a inconsciência sob a consciência; como a pré-histórica sob a histórica.»

Também no mesmo estudo aborda um tema muito significativo no contexto do seu pensamento: o da *alegoria*. Diz que pelo método alegórico se investiga «a noção latente sob a imagem presente». E exemplifica com a passagem de Homero segundo o qual «o oceano é o pai de todas as coisas», que seria, a seu ver, a forma alegórica de enunciar o princípio cosmológico de que a água é a substância universal, formulado por Tales de Mileto. Assim, em sua opinião, a exegese alegórica consistiria em interpretar filosoficamente certos relatos, que, por seu turno, já eram interpretativos e indirectos. Desenvolvendo a sua ideia, distingue entre *poema* e *discurso*. Entende que, sendo ambos expressões verbais, ambos são lógicos. Mas, enquanto a poesia narra o que acontece na zona da consciência humana fronteira entre o «dizível e o indizível», ou seja, na «região do mundo simbólico», o *discurso* fala de *coisas*, com objectividade e precisão e (acrescentaríamos nós) nada mais pretende do que descrevê-las no seu particular modo de ser.

O *símbolo*, o elemento expressivo da poesia (e da mentalidade pré-lógica), apresenta-se como sendo a significação particular do universal. Regressando da poesia à religião, acrescenta Eudoro de Sousa que, ao participar de qualquer ritual religioso, «todo o homem se detém fenomenologicamente num momento que poderemos chamar de "pré-lógico", ou seja, na forma de mentalidade onde *qualquer coisa pode ser símbolo*».

E termina o seu belo ensaio esclarecendo: enquanto na «celebração dramática a participação dos deuses e dos homens se não distingue ainda», na narração poética o «agir divino» sobrepõe-se ao «agir humano».

5. Na comunicação intitulada «Orfeu e os Comentadores de Platão» ([1]), Eudoro de Sousa regressa a alguns dos tópicos já indicados, que esclarece e aprofunda.

Voltando à distinção entre *origem* e *princípio*, diz agora: «A origem não é um pré-liminar, é um sub-limiar; não é um pré-histórico é um sub-histórico; não é um pré-consciente é um sub-consciente». E retomando o tópico das relações entre filosofia e mitologia, especifica: «mitologia e filosofia parecem, não duas linguagens que exprimem o mesmo pensamento, mas sim duas cifras de um pensar que não tem linguagem própria [...]; a filosofia da Grécia Antiga não deve ser considerada como uma explicitação lógica do que quer que simbolicamente estivesse contido na

([1]) *Vd. Actas do XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências*, 1950, Lisboa, pp. 219-224.

mitologia». «Uma e outra são reveladoras da verdade: filosofia e mitologia têm ambas um sentido profundamente implicado na religião.»

6. No artigo intitulado «Filosofia e Filologia», publicado na *Revista da Universidade Católica* de S. Paulo em 1954 (pp. 42-51), o pensador refere-se à poesia nos seguintes termos: «A poesia diz, como se pela primeira vez o dissesse, aquilo que contemplou, como se pela primeira vez o contemplasse!» E depois de observar que só nos povos indo-europeus surgiu a metáfora que liga o conhecimento à luz, acrescenta: «A autêntica universalidade da filosofia, de todos os países e de todas as épocas, reside na permanente originalidade do pensamento grego, e tal como ele se revela inicialmente, no próprio idioma.» E acrescenta: «a conaturalidade da visão e do conhecimento é na Grécia Antiga facto-linguístico, antes de ser *conceito filosófico*; é *poesia da linguagem* antes de vir a ser linguagem da filosofia».

7. Na comunicação que apresentou no Congresso Internacional de Filosofia, realizado em S. Paulo, em 1956, com o título de «Prolegómenos a uma Filosofia da Religião Pré-Helénica» (*Anais*, pp. 297-307), volta Eudoro a ocupar-se, como seria de esperar, das relações entre Filosofia e Religião, tema aliás constante nas suas reflexões.

Começa por observar que não pode haver, entre ambas, uma luta de extermínio. Só uma religião é capaz de destronar outra, e por isso é mais importante mostrar que ela leva à prática do mal, do que apontar-lhe os erros doutrinários. A seu ver, a filosofia «apenas altera a existência dos deuses».

Outro ponto a sublinhar é que a mitologia que, como já se observou, dá, segundo Eudoro, expressão poética ao mito religioso, não se propõe resolver problemas, como é próprio da filosofia, mas é «resposta a uma pergunta de ninguém; solução de um problema jamais enunciado». Não deve por isso considerar-se a mitologia como uma explicação pré-científica da Natureza. E esclarece: «do mundo significado pela presença dos deuses a única física possível é mitológica e ritual [...]. É errado pois asseverar que, antes de iniciarem a especulação filosófica, os gregos recorreram a causas sobrenaturais para explicar os fenómenos naturais». «Tal como a presença dos deuses era o sentido do mundo descrito pela dramaturgia ritual, assim a ausência dos deuses é o sentido do mundo determinado pela teorese naturalista.» Não deve portanto supor-se que «a divindade fosse, para os gregos, a própria Natureza».

É, pois, pela «descoberta da natureza», que expulsa os deuses e se abre ao domínio do homem, que na Grécia se operou, «por força da razão», a mudança da mitologia para um conhecimento racional e objectivo que é próprio da filosofia e das ciências.

Observa ainda que, no contexto do naturalismo positivista, a linguagem é proibida de usar o seu poder metafórico e limitada à função de mero «utensílio».

Mas, se é certo que a religião não pode ser reduzida à filosofia, pois a sua esfera é autónoma, já o mesmo se não passa com a cultura. Descrevendo fenomenologicamente a religião como «o que os homens pensam, praticam, dizem e fazem no lugar e no instante em que Deus ou os deuses lhe são presentes», pois de outro modo seria «uma farsa» e não o drama que originariamente marca as várias épocas, conclui Eudoro que «culto é cultura, e outra cultura não há senão aquela cujos elementos representativos são actos de culto». E remata, dizendo: «Talvez a filosofia da religião não possa senão verificar que a Grécia é o espaço e o tempo em que os humanos se encontram a caminho da Humanidade, os naturais a caminho da Naturalidade, e os sobrenaturais a caminho da Divindade.» E apontando a característica mais forte do ateísmo naturalista refere que «as fronteiras que o Homem defende contra o regresso dos deuses são os confins entre o humano e o natural, os limites inferiores da sua humanidade».

Neste amplo e conflituoso embate de ideias de que a Grécia Clássica foi palco e que Eudoro nos descreve, faltava ainda uma alusão ao confronto entre o cristianismo e o paganismo. Sublinha ele, com argúcia e pertinência, que o tema da morte era nuclear no paganismo e que apresentava um sentido positivo e outro negativo. Quanto ao primeiro: «Na origem, na origem que pertence à pré-história e à subconsciência do povo grego, o único mistério é o da morte iniciadora de uma vida [...]. Na verdade, os deuses não criam o mundo, mas nele se transformaram, morrendo.» O sentido negativo consistia em não admitir «que esta vida persistia e subsistia, para além do nascimento e da morte». Comentando o que precede, acrescenta Eudoro que «mau seria, efectivamente, que, uma vez assegurados e confirmados por Cristo todos os fluidos pressentimentos de um destino imortal, os homens persistissem na insana celebração de uma vida que o não é senão enquanto irremediavelmente ligada à morte». Assim, limitado e enganoso, o paganismo seria um mal a evitar. Por este modo, simultaneamente expulsos do cosmos e do céu, ficaram os deuses sem ter onde morar e se transformaram em quimeras.

8. Em 1958, Eudoro de Sousa profere a aula inaugural das actividades docentes da Universidade de Santa Catarina (Brasil), subordinando-a ao tema «Relações Pré-Históricas e Proto-Históricas entre a Grécia e o Oriente à Luz das Últimas Descobertas Arqueológicas» (1).

Aí volta a firmar as capacidade do indo-europeu. Diz a propósito: «O indo-europeu, neste caso o grego, parece trazer consigo uma certa avidez de conformação

(1) *Vd.* Revista *Estudos*, 1958, Porto Alegre, pp. 29 e 42.

do caótico a uma ordem cósmica, a tendência para erguer o que é simplesmente natural e vital a um plano superior de organização em que a natureza e a vida falam, pela primeira vez, conscientemente, a linguagem do espírito.» E no seguimento desta tese sustenta que o «milagre grego consistiu no conúbio entre a razão e a vida».

9. No Congresso Nacional de Filosofia realizado em S. Paulo, em 1959, Eudoro de Sousa apresentou uma comunicação intitulada «Teísmo, Cosmologia e o Princípio da Complementaridade» ([1]).

Trata-se de um texto muito importante onde o pensador aprofunda o tema das relações entre razão e fé, pela primeira vez afirma haver dois tipos inconciliáveis de religião e propõe o princípio gnósico da complementaridade para sanar essa dualidade inaceitável.

Vejamos, sumariamente, como desenvolve estes tópicos.

Depois de fazer uma breve referência à exegese alegórica que, segundo diz, «foi inventada e exercida pelos filósofos-crentes, que não queriam perder a razão nem renunciar à tradição», esclarece que é preciso ver, antes de mais, em que precisos termos é que «o mistério escandaliza a razão». E, no seguimento de tal propósito, chega à conclusão que o primeiro problema a solucionar é o do «desajustamento filosófico-religioso que se verifica na cultura antiga, e de quando em quando emerge na cultura moderna», que a seu ver tem raiz «na coexistência, em todas as épocas e todas as culturas, de duas heterogéneas e heterónomas concepções de divindade».

No *teísmo*, religião surgida entre os primitivos povos colectores, a divindade era concebida como transcendente ao homem e à terra. Nas crenças cosmobiológicas, próprias das culturas agrícolas, os deuses são tidos como imanentes e protagonistas de um drama que os transformou naquilo que os homens e o mundo actualmente são. Esclarece que é destas religiões cosmobiológicas que o mito é a «expressão adequada».

Esta dualidade constitui obviamente um problema. Diz Eudoro: «objectivando-se a realidade divina de dois modos diversos e aparentemente contraditórios, como poderá a lógica que adequadamente descreve uma das objectivações servir para descrever, não só a outra objectivação, como também o grau de realidade ou ordem de ser subjacente a ambas?».

Para a sua solução, Eudoro recorre à tese de que ambos são complementares. Inspira-se na epistemologia da física contemporânea que para apreender cientificamente os microfenómenos tem que aceitar, como complementares, as teorias que

([1]) Vd. *Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*, 1959, São Paulo, pp. 491-498.

explicam os seus alternantes comportamentos. (Da microfísica colhe ainda a perspectiva ontológica de que o real se desdobra em vários horizontes, ideia que virá a ter muita importância na estrutura do seu pensamento.)

Transpondo o princípio epistémico da complementaridade para o contexto do problema filosófico-religioso que o preocupava, Eudoro considera que é necessário antever, ao menos, qual o «sentido e a natureza» da síntese entre o teísmo e a religião cosmobiológica. Tanto mais que, a seu ver, essa síntese não foi historicamente conseguida: nem pelo cristianismo que, apesar de toda a sua abrangência, subalterniza o cosmos; nem pelos gnósticos que, embora pretendessem unir racionalmente as duas vertentes religiosas, utilizavam «uma filosofia de raiz cosmobiológica», e não puderam, por isso, «dar razão» à transcendência teísta.

Conclui assim Eudoro que é necessário «descobrir ou inventar outra lógica, ou antes, outra mito-logia» em que os elementos míticos e lógicos «convirjam».

10. Em 1966, Eudoro de Sousa publicou em Lisboa, na revista *Espiral* (1), um artigo intitulado «Religião e Filosofia no Mundo Mítico dos Gregos», em que reedita teses já expostas.

11. No mesmo ano publica ainda nesta revista o ensaio «Arte e Escatologia» (2).

Começa por estabelecer algumas distinções de ordem gnosiológica. Contrapõe a intuição (que entende como «equivalente supra-sensível da percepção») ao pensamento discursivo.

Diz que este é um caminho, necessariamente categorial, possivelmente «o único dado ao filósofo» que visa atingir a verdade, embora nem sempre possibilite a sua intuição.

Defende assim que a filosofia da arte é «o pensamento que tem por limite uma intuição da sua essência».

Ocupa-se depois do velho tema da imitação, dizendo, por outras palavras, que a imitação de que fala Aristóteles se não refere à natureza *naturada* mas à natureza *naturante*, ou seja, «que a imitação poética e artística, é-o, não dos entes originados, mas da própria *origem* dos entes».

Indica depois as categorias do pensamento estético: o *belo*, o *mistério* e o *símbolo*.

O mistério é também a mais importante categoria religiosa; ele é, na «consciência religiosa», uma «luz invisível», que aclara na «medida em que se esclarece».

(1) Pp. 62-69.
(2) *Ibidem*, pp. 22-34.

O enigma pode ser decifrado, o mistério não. Ao contrário do que supõe o Iluminismo, «a luz da razão não dissipa as trevas do mistério». Porventura, o mistério é outra espécie de luz «que só sombriamente [...] provoca a inteligência, tangendo as cordas da sensibilidade e da emoção».

Inicialmente, chamava-se *símbolo* um objecto dividido em dois pedaços complementares que servia para autenticar um reconhecimento. Ao passar de objecto físico a sinal convencional, o símbolo manteve, de alguma forma, a sua função primitiva, pelo que será um equívoco identificar símbolo e alegoria.

Quanto à categoria do belo, diz Eudoro: «Um poema pode ser belo; mas, se é poesia, a sua beleza necessariamente se subordina às categorias estético-religiosas do mistério e do símbolo.» Por isso a arte foi outrora vista como sendo essencialmente mitologia, e os «antigos viam em Orfeu o Poeta por excelência, e o fundador dos mais sacro-santos mistérios». Para os modernos, «tão evidente não é a relação entre poesia, mistério e símbolo».

A descida aos infernos, própria dos poetas, só pode ser entendida, no generalizado ateísmo dos nossos dias, como mergulhar em algo «de certo modo incognoscível», «de que o cognoscível faz parte e que talvez o fundamente», como «transposição do último horizonte que envolve todo o campo da experiência comum».

Na medida em que a arte remete para um outro mundo oculto não pode ser alegoricamente representativa daquilo que já se conhece. Anuncia algo que é imediatamente significativo por si mesmo. Diz a propósito Eudoro: «sendo cada acto artístico parte de outro mundo que, em sua realidade material, coincide com parte do mundo, as outras partes, de um e de outro mundo, que não coincidem no plano da sensibilidade, vão se aproximando umas das outras, no plano da inteligibilidade, até ao limite de uma perfeita coincidência em todos os pontos. Mas, repetimos, a perfeita coincidência não se dá senão no *limite*. O que o intérprete faz, é dizer como à misteriosa luz do símbolo artístico, se altera este mundo, no sentido do *outro*».

12. No mesmo ano de 1966, Eudoro publica em Porto Alegre [1] um ensaio intitulado *Dionísio em Creta*. Nele distingue cultura hebraica de cultura pré-helénica. Diz que a cultura hebraica é «a-mítica» desde o início, que a cultura helénica «com o seu panteísmo, tende a sê-lo, mas por uma via de compromisso, através do qual vai fundindo e confundindo todos os mitos num só, o mito do Homem», e por isso, acrescenta, «ouso afirmar que a mitologia grega é de origem pré-helénica».

[1] Vd. *Organon*, 1966, Porto Alegre, n.os 5 e 6/7, pp. 67-93 e 59-125.

13. Em 1975, publica o livro *Horizonte e Complementaridade: Ensaio sobre a Relação Entre Mito e Metafísica, nos Primeiros Filósofos Gregos* (1).

Nele retoma temas já expostos que são posteriormente desenvolvidos.

14. Em 1978, publica, em Brasília, o livro intitulado *Sempre o Mesmo Acerca do Mesmo*.

Nele começa por sublinhar o valor existencial da filosofia. Diz a respeito: «mascarando ou não uma profissão de fé irrazoável, sob o ordenado ou desordenado acúmulo de "razões" que jamais serão cogentes [*sic*] senão para quem as confessa e professa na mais recôndita intimidade da sua alma, sempre houve, há e haverá quem *pense sempre o mesmo acerca do mesmo*, desde que realmente tenha passado por algum dos angustiosos momentos em que, por si, repensou o já pensado, ou pensou, ou julgou pensar, o que no passado ainda não fosse pensado».

Aproveitando a oportunidade para denunciar, uma vez mais, a falsidade da lei positivista dos «três estados», diz que religião, metafísica e ciência não são substituíveis, e que não há, entre elas, uma relação genealógica.

Insiste depois no tópico da dualidade religiosa. Diz agora: «o que quer que seja para *além-horizonte*, dele recebemos, *aquém-horizonte*, um par de respostas logicamente contraditórias e incompatíveis no campo da experiência comum». E apresentou, para fundamentar a complementaridade gnósica que resolveria o problema, um novo argumento que ultrapassa o plano da epistemologia da física quântica, mas é formulado em termos de uma convicção. Diz que essa complementaridade se impõe «porque supomos, eu diria até, porque cremos, que existe uma só realidade em que os opostos coincidem».

No desenvolvimento da sua análise chegou à conclusão de que o *mito* — que expressa o *mistério* interior a todas as religiões — tem, como este, um valor gnósico radical. É como que uma luz obscura que ilumina o limiar consciente do espírito humano, e lhe delineia as várias figurações o mundo.

O mito religioso seria pois como que o *a priori* de todos os *a priori*; quantas as «fulgurações ofuscantes» da «Excessividade caótica» (é assim que Eudoro descreve as revelações de Deus e a sua natureza), quantos os mundos que se formam diante do homem.

Este suceder aberto de fundantes mitos religiosos está porém ameaçado, segundo Eudoro, pela história natural do homem que o inclina para a destruição de si mesmo, e do mundo que para si quis construir, ignorando os deuses. Narra assim a evolução natural da espécie e a correspondente criação do mito do homem: «Um dia, no correr da evolução animal, surgiu um que, por desgraça sua [...] não

(1) São Paulo, Ed. Duas Cidades, Brasília, Ed. Universidade de Brasília.

nasceu especializado em coisa nenhuma; e, por isso mesmo, se encontra diante de todas as possibilidades. Durante longa, longa série de séculos, permaneceu indeciso; mas, ao abeirar-se da "história universal" [...] escolheu uma só: recusar o mundo que lhe fora dado e, em vez dele, ou sobre ele, ou ainda por meio dele, construir outro que mais e melhor se lhe acomodasse.»

Eudoro reconhece que, durante a construção do seu mundo artificial, permaneceu e permanece a nostalgia de uma harmoniosa convivência com a Natureza; mas previne que, se o *homo faber* lhe não fizer concessões, como tudo indica, acabará por ficar prisioneiro, solitário e infeliz, na casa construída por suas mãos.

Ocupa-se depois, de novo, do problema de saber até que ponto o cristianismo pode operar uma síntese entre o teísmo e a religião cosmobiológica: «De certo, do Corpo de Cristo assassinado nunca se disse que nasceu este mundo natural, mas hoje, que tanto e tão frequentemente se fala num Cristo cósmico, há que pensar, ainda que por via heterodoxa, que a Revelação ainda não atingiu o seu término. Ou então, que ainda se não extraiu, do já revelado, todas as possíveis e admiráveis consequências.»

Aborda, mais uma vez, o tópico da *Origem* para esclarecer que ela só pode ser considerada ucronicamente, enquanto que o *originado* o pode ser sincrónica ou diacronicamente; e que ela preside «tanto ao início quanto ao meio e ao término do originado». Assim, o mistério refere, simultaneamente, a primeira origem e o último fim. Acrescenta que é mítica a sua «primeira codificação [...], a primeira forma em que ele vem à fala».

Ainda neste importante ensaio, que resultou de dois seminários que dirigiu na Universidade de Brasília, com a presença de colegas e ex-alunos, e onde submeteu a exame as principais teses do livro recentemente publicado *Horizonte e Complementaridade*, tendo tido como principal interlocutor Ordep Serra, Eudoro esclarece as suas posições filosóficas.

Diz que não é kantiano nem filiado a qualquer outro sistema, embora considere o filósofo alemão «o melhor intérprete do mito do Homem ao colocar a subjectividade humana no centro do círculo que define toda a objectividade»; mas logo contesta essa «subjectividade em geral», a que não reconhece sentido, por ignorar a «irredutível subjectividade de cada um de nós», prevenindo todavia que nem por isso se deixou «rolar até ao fundo do abismo existencialista».

Eudoro aceita a inamovível correlação subjectividade-objectividade, mas desdobra-a e inverte-lhe o sentido. Defende que há muitos tipos de objectividade (político, religioso, musical, etc.) e que cada tipo de objectividade corresponde a uma particular configuração subjectiva. No prosseguimento das suas análises, conclui que o Absoluto ou é «Trans-objectivo» (eventualmente acessível por uma via «Trans-racional») ou é «infra-objectivo». Permanece na dúvida, mas inclina-se deci-

didamente para o primeiro termo da alternativa. Salienta «estar em crer que permanecerá sempre a necessidade da codificação filosófica, paralela ou convergente à codificação mítica, isto é, sempre permanecerá a necessidade de passar, por via da racionalidade, de um pré-racional a um trans-racional». E, verificando que a racionalidade está sempre inscrita no homem, ainda que só «cripticamente», reconhece também «que até o próprio mito tem a sua razão; e que ele espera sempre, para afirmá-la, e confirmá-la, que o exercício do pensamento lógico-discursivo chegue ao seu limite».

15. Nos livros *Mitologia* e *História e Mito*, editados em Brasília, em 1980 e 1981, respectivamente (1), Eudoro de Sousa reelabora, de modo mais ordenado e radical, os temas nucleares do seu pensamento.

O primeiro ponto a assinalar é o de que neles aprofunda mais as noções de *racional* e *trans-racional* e, correlativamente, as de *objectivo* e *trans-objectivo.*

As limitações do racional e do objectivo, determina-as com suficiente clareza. Vê, como sendo característico do racional, uma actividade analítica que decompõe para depois reconstruir — coisificando o que em si possui um sentido oculto que por causa disso escapa ao analista. E observa depois, aproveitando a oportunidade, para marcar o seu afastamento de Heidegger, a quem acusa de só estar preocupado com o «Ser dos entes», em vez de se preocupar com o Ser em si, a quem não hesita chamar de Deus (2). A esta «coisificada» objectividade, gerada pela razão analítica (anote-se que há aqui uma simplificação redutora, pois a razão realiza outras funções gnósicas, designadamente a compreensão), apelida Eudoro de *diabólica.* E acusa uma vez mais Heidegger de a ela se limitar, apesar de reconhecer que o homem se perderá se nela ficar prisioneiro (o que hoje é muito mais fácil por ter sido reforçada pela difusão e crescente poder da técnica), e chegar mesmo ao extremo de dizer que, hoje, só um Deus o poderá salvar.

Essa salvação vê-a Eudoro, ao contrário de Heidegger, na conversão pessoal de cada um, considerando nomeadamente ser prejudicial que o problema seja posto em termos objectivos e colectivos. Diz a propósito: «Posto no trans-objectivo, tenho mesmo que admitir a eventualidade de ser jogado pelo Real, o Absoluto, o Ser, o Deus, em cuja aparição Heidegger via a única possibilidade de salvação.

(1) Reeditados em Brasília, em 1988, com os títulos respectivos de *Mitologia I: Mistério e Surgimento do Mundo* e de *Mitologia II: História e Mito.* As citações referir-se-ão às segundas edições.

(2) Vd. *Mitologia I...*, p. 116. Repare-se que esta crítica a Heidegger não parece inteiramente justa: com efeito, o filósofo reconhece que o Ser está para além do plano dos entes; coisa diversa e pertinente seria acusá-lo de conceber o Ser como impessoal, e entender que o seu destino é entificar-se...

Mas a expectativa inquieta e angustiada do filósofo não me inquieta nem me angustia [...]. Já desci aos Infernos da objectividade. Destes saí pelo reconhecimento de lá ter descido, não os temo mais. Em Heidegger a ânsia de salvação é só a salvação dos homens que em multidão se mantêm nos Infernos do objectivismo, sem dele poderem desgarrar-se. Que se lhes há-de fazer se não resistiram ao Tentador? Quanto a nós, nada poderemos fazer. Deus pode. Creio que o fará se, por eles mesmos, atravessando a crise, dela se aperceberam como crise.» (1)

Mas, como se revelará esse trans-objectivo onde habita Deus? Considera o pensador luso-brasileiro que só o «Absoluto Secreto», interior ao *Deus absconditus*, é definitivamente inefável, apesar de dele nascer toda a linguagem, cujo destino é regressar ao Silêncio originário, levando consigo todas as palavras verídicas que não foram contudo proferidas em vão. E tais são as suas potencialidades expressivas que todos aqueles que sintam a obrigação de dizer algo que nunca foi dito acabarão por consegui-lo, sem esforço. Mas, para além dessas potencialidades expressivas que a linguagem recebeu por ter nascido e estar destinada a regressar ao Silêncio inefável e de que os profetas da Verdade acabarão por dispor, a própria «Fulguração da Excessividade mal contida que gera mundos, também se volve em claríssimas e deslumbrantes metáforas do que só por metáforas se pode dizer.» (2)

Neste quadro avulta, como se reconhecerá, o papel gnósico do mito. Entende Eudoro que o impulso de inteligibilidade que anima a ciência e a filosofia se apoia no mito de um «presente infinito» que sustenta a primazia da razão, tendo-se como capaz de se apropriar de «toda a natureza» e de «toda a sensibilidade» (3).

Na verdade, são duas as alternativas. Ou tudo é presente e translúcido, nos planos de uma historicidade anulável e de uma completa sincronia, ao autoconhecimento de uma Razão Absoluta, a cuja posse o homem esteja potencialmente habilitado; ou haverá então de aceitar-se que, ao redor do iluminado espaço «racional», estejam abertos os abismos de um passado-presente onde se esconde a origem fundante do mundo, e de um cosmos cuja complexidade e amplidão sejam inapreensíveis, por excessivos.

Atribuída à razão analítica (sublinhe-se, uma vez mais, que a análise é apenas uma das operações gnósicas da razão) uma inevitável «coisificação» de tudo o que pretende conhecer, ela será efectivamente inábil para apreender o que há de mais profundo no homem e no mundo e, mais ainda, para penetrar nos mistérios de Deus.

Terá de resignar-se à função subalterna de marcar os limites da objectividade, para além da qual miticamente se verbalizam as manifestações divinas.

(1) *Ibidem*, p. 120.
(2) *Ibidem*, p. 118.
(3) *Mitologia* II, p. 54.

Esta actual situação ontológica é explicada por Eudoro do modo seguinte. A estrutura do Real é como que triangular: Deus, no vértice superior, e, nos vértices de baixo, frente a frente, o Homem e a Natureza. Mas, por força de um acontecimento inexplicável e funesto, o vértice superior abateu sobre a base, num desmoronamento ontológico que provocou a ocultação de Deus. O Homem e a Natureza ficaram separados da Origem comum. O Homem viu-se abandonado e rodeado de mistérios. Mas não perdeu totalmente a memória: a nostalgia de Deus alterna com a nostalgia de uma Natureza fraterna que objectivamente manifesta a divindade. Nela está, por certo, a via mais fácil de regresso ao Sagrado, constituída pelo rito e pelo mito.

Inicialmente deu Eudoro preferência à meditação do mito. Mas acabou por preferir um caminho mais seguro e directo para o trans-objectivo: o despojamento ascético da própria subjectividade, por virtude de uma progressiva e interiorizante dialéctica de negações. Será possível um total esvaziamento interior? Anulando--nos, não nos trocaríamos gratuitamente por coisa nenhuma?

Sem Deus não poderíamos certamente passar para além do Nada a que a última renúncia nos teria reduzido. Mas Deus existe, e por isso, segundo Eudoro, a nossa salvação é garantida pela mais radical e misteriosa das suas mensagens: «Eu sou o outro lado do Nada. Vem para o meu lado. Senta-te ao meu lado.» (1)

OBRAS:

A. Livros, artigos publicados em revistas, conferências e comunicações

1944 — «Duas Perspectivas da Helenidade — filologia clássica e filologia romântica», *Revista Litoral*, Lisboa.

1945 — «As Núpcias do Céu e da Terra», Revista *Atlântico*, 1.ª série, Lisboa.

1946 — «Origem da Poesia e da Mitologia no Drama Ritual», *Rumo: Revista de Cultura Portuguesa*, Lisboa.

1947 — «Quem vê Deus morre...», *Revista Atlântico*, Lisboa.

1948 — «El papel de los mitos matricales en religión griega», *Anales de Arqueologia y Etmologia*, Mendoza.

1949 — «Mitologia y Ritual», *ibidem*.

1950 — «Letras Clássicas: Pontos de referência para uma renovação metodológica», *Revista Kriterion*, Belo Horizonte.

— «Orfeu e os Comentadores de Platão», *Actas do XIII Congresso Luso-Espanhol para o Progresso das Ciências*, Lisboa.

(1) *Mitologia* I, p. 43.

1951 — «O mirto em Elêusis», *Humanitas*, Rev. da Fac. de Letras, Coimbra.
— «O Pensamento eloquente e romântico de Leonardo Coimbra», Revista *Atlântico*, Lisboa.
— «A arte poética de Aristóteles e o problema da origem da tragédia», *ibidem*.
— «Orfeu ou acerca do conceito de filosofia antiga», *Rev. Bras. de Filosofia*, São Paulo.
1954 — «Filosofia e Filologia», *Rev. da Univ. Católica de São Paulo.*
1955 — *Variações sobre o tema do Ouro*, Florianópolis.
— *Escrita Cretense, Língua Micênica e Grego Homérico*, Florianópolis.
1956 — «Prolegômenos a uma filosofia da religião pré-helênica», *Anais do Congresso Internacional de Filosofia*, São Paulo.
1958 — «Relações pré-históricas e proto-históricas entre a Grécia e o Oriente à luz das últimas descobertas arqueológicas», Rev. *Estudos*, Porto Alegre.
1959 — «Teísmo, Cosmobiologia e o Princípio da Complementaridade», *Anais do III Congresso Nacional de Filosofia*, São Paulo.
— «Arte e Escatologia», *ibidem*. Também publicado na revista *Espiral*, 1966, Lisboa.
1966 — «Religião e Filosofia no Mundo Mítico dos Gregos», Rev. *Espiral*, Lisboa.
— «Dionísio em Creta I e II», Rev. *Organon*, Porto Alegre.
1975 — *Horizonte e Complementaridade: ensaio sobre as relações entre mito e metafísica, nos primeiros filósofos gregos*, São Paulo.
1976 — «Um poema "dionisíaco" de Álvaro de Campos», *Revista de Cultura*, Vozes, Petrópolis.
1978 — *Filosofia Grega*, Brasília.
— *Sempre o mesmo acerca do mesmo*, Brasília.
— *Uma leitura de Antígona*, Brasília.
1980 — *Mitologia*, Brasília.
1981 — *História e Mito*, Brasília.
1982 — «Paidéia», Rev. *Humanidades*, Brasília.
1984 — *Mitologia*, Lisboa, Guimarães Ed.
1987 — «O mito de Psique e a Simbólica da luz», Rev. *Humanidades*, Brasília.
1988 — *Mitologia I — mistério e surgimento do mundo*, Brasília (2.ª ed. de *Mitologia*).
— *Mitologia II — história e mito*, Brasília (2.ª ed. de *História e Mito*).

B. Artigos publicados em semanários e jornais

1965 — «Magismo e Prelogismo», *Correio Braziliense*, Brasília, 4/VII.
1968 — «Os dois últimos cantos de Os Lusíadas à luz da Tradição clássica», *ibidem.*, 26/X.
— «Porque não simbólica?» *ibidem*, 2/XI.
— «Mistério e Enigma», *ibidem*, 9/XI.
— «Antropologia, Psicologia e clássicos», *ibidem*, 30/XI.
— «Orfeu — Músico: como o símbolo da vida interior da filosofia nos últimos anos da sua história antiga», *Idem*, 21/XII, 23/XII e 4/I de 69.

1969 — «História Abscôndita», *Idem*, 11/I.
— «Heraclito e a Vocação do Filósofo», *Idem*, 18/I.
— «História e Poeisa na Tradição», *Idem*, 25/I.
— «Objectividade Poética», *Idem*, 1/II.
— «Chaves Guardadas de Portas que já não há», *Idem*, 8/II.
— «Deus, homem, natureza: para uma teoria do paganismo», *Idem*, 22/II.
— «Apolíneo e dionisíaco: uma reabilitação antropológica», *Idem*, 1/III.
— «Mito e Dialéctica em Platão, ou da transposição intelectual do mistério», *Idem*, 8/III.
— «Sobre o conteúdo original da teogonia e da escatologia ôntica», *Idem*, 12/IV e 19/IV.
1971 — «Dionísio e as "bacantes"», I — XIV, *Idem* de 22/I a 21/V.
1976 — «Horizonte e Perplexidade: sabedoria», *Jornal de Brasília*, 1/ II
1978 — «Comentários à Antígona de Sófocles», *Correio Braziliense*, 16/IV.
1982 — «As ideologias são nossos mitos», *Idem*, 3/I.

C. Traduções

1940 — «Fragmentos de Novalis», Tradução do alemão com introdução e notas, Rev. *Presença*, Lisboa.
1951 — *Poética de Aristóteles*, Tradução do grego, com introdução e índices. Lisboa, Guimarães Ed.
1954 — «Fontes da história da filosofia antiga; de Tales a Crítias: filosofia da natureza, os jónios, Xenófanes», *Rev. Bras. de Filosofia*, São Paulo.
— «Fontes da história da filosofia antiga; de Tales a Crítias: filosofia da natureza; Heraclito», *Rev. Bras. de Filosofia*, São Paulo.
1958 — «Descida de Inana aos infernos», Tradução do inglês, com comentários. Rev. *Diálogo*, São Paulo.
1966 — *Poética de Aristóteles*, Porto Alegre, Nova edição com prefácio, introdução, comentários e apêndices.
1974 — Eurípedes, *As bacantes*, Introdução e comentários. São Paulo.
1990 — Aristóteles, *Poética*, 2.ª reimpressão. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda.

BIBLIOGRAFIA:

Eduardo Abranches de Soveral, «Reflexões sobre o Mito — comentários à Mitologia de Eudoro de Sousa», *Rev. Port. de Filosofia*, 1966, Braga.
Encyclopédie Philosophique Universelle, IV vol., Secção 43, parágrafos 11a e 11b, 1998, Paris, PUF.
Fernando Bastos, «Eudoro de Sousa e a complementaridade». *Rev. Bras. de Filosofia*, 1983, São Paulo, e *Reflexão*, 1986, Campinas.

— *Mitologia e Fiosofia — Eudoro de Sousa e a Complementaridade do Horizonte*, 1992, Brasília.
Constança Marcondes César, «O conceito de Mito em Eudoro de Sousa», Rev. *Reflexões*, 1983, Campinas.
Vamireh Chacon, «*Mitologia*: um livro escrito com sangue», *Correio Braziliense*, 1981, 13/III, Brasília.
Marcílio Farias, «*As bacantes*», 1975, *Jornal de Brasília*, 7/IX.
— «A esquecida Filosofia brasileira», *ibidem*, 23/X.
— «O pensamento e o medo», *ibidem*, 23/X.
— *Esta cidade não sabe que tem um sábio*, 1981, Brasília.
— *A morte do filósofo*, 1987, Brasília.
Severino Francisco, «Deus e o diábos soltos eternamente», 1981, *Correio Braziliense*, 22/II.
Yebra Valentin Garcia, *Poética de Aristóteles*, Edición Trilingue, 1974, Madrid, Gredos.
António Paim, «Eudoro de Sousa», *LOGOS, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, pp. 1268-69.
Marilina C. B. Serra Pinto, *Presença do Presente — Presença do Passado: a compreensão de História e Mito na obra de Eudoro de Sousa*, 1996, Dissertação de mestrado policopiada, Fac. de Letras da Univ. do Porto.
António de Medina Rodrigues, «Morreu Eudoro, o mitólogo», 1987, *Folha de São Paulo*, 18/X.
Serra, Ordep, «A margem do horizonte: um helenista e a antropologia», 1978, Rio de Janeiro, *Armário Antropológico*.
— «Eudoro de Sousa: a bela dádiva», 1988, Brasília, Rev. *Humanidades*.
Agostinho da Silva, «Um marinheiro vagabundo», 1987, Lisboa, *Jornal de Letras*, 3/X.
Vicente Ferreira da Silva, «Orfeu e a Origem da Filosofia», 1953, *Diário de São Paulo*, 20/XII.

Quatro

António Quadros

1. Introdução

Dois caminhos complementares e convergentes percorreu a actividade filosófica de António Quadros, o de uma *Estética* cujas categorias partiam do concreto e da fenomenologia da arte portuguesa, em especial da arquitectura e da literatura, e de uma aprofundada reflexão sobre o seu radical elemento simbólico, e o de uma *Filosofia da História* de feição teleológica e escatológica, em que desempenhava papel essencial uma *Teoria* ou *Filosofia do Mito*, tendo, porém, aquela e esta sempre Portugal como referência directa e permanente. Deste modo, a demanda filosófica e existencial de António Quadros concluiu-se numa *Patriosofia*, numa tentativa, infelizmente inacabada, de hermenêutica da *razão de ser* de Portugal, que concebia como razão criacionista e teleológica que contém em si «um projecto áureo de realização da humanidade» (1).

Licenciado em Ciências Histórico-Filosóficas pela Faculdade de Letras de Lisboa (1948), António Quadros, alguns anos mais tarde, notará que aquela, com a sua «magra e descarnada cultura» dominada ainda por um cediço e retardado positivismo, muito pouco havia contribuído para a sua formação espiritual e que, para si, a verdadeira Universidade «tinha sido a dos bancos dos cafés, dos alfarrabistas e livreiros, a dos debates familiares, a da poesia e das artes, a do convívio intelectual e amigo com autênticos mestres, pertencentes a uma geração anterior à sua e com camaradas da sua geração» (2).

Três decénios depois, não pondo em causa o duro juízo global que formulara sobre o ensino e o ambiente espiritual da Faculdade de Letras de Lisboa durante

(1) *Portugal, Razão e Mistério*, vol. I, Lisboa, 1986, p. 17. Esta obra passará a designar-se pela sigla *PR*.

(2) *A Angústia do Nosso Tempo e a Crise da Universidade*, Lisboa, 1956, p. 7. Esta obra passará a designar-se pela sigla *AN*.

a segunda metade dos anos 40, abrirá, no entanto, uma excepção para Delfim Santos, seu primeiro mestre nos caminhos do pensamento, considerando decisivo o seu encontro com o discípulo de Leonardo Coimbra, que, mais do que ensinar, *iniciava*, fazendo passar os alunos por *provas* dialécticas, que lhes permitiam tomar consciência do seu não-saber e de um saber que só lhes seria dado atingir pouco a pouco, gradativamente, pelo seu próprio esforço intelectual ([1]).

Embora, depois, para António Quadros, o magistério de Delfim Santos tivesse sido suplantado pelo de outros três discípulos de Leonardo — Álvaro Ribeiro, José Marinho e Agostinho da Silva — assim como pelas profundas afinidades espirituais, anímicas e existenciais que iria descobrir em Fernando Pessoa, a quem dedicou, durante trinta anos, um continuado, compreensivo e superior trabalho hermenêutico ([2]), ou em Sampaio Bruno, cujo pensamento teodiceico e histórico longamente meditou e cujos últimos e dolorosos dias de vida viriam a inspirar a sua única e premonitória experiência no domínio do romance ([3]), afigura-se, contudo, inegável a marca ou a influência do malogrado filósofo de *Fundamentação Existencial da Pedagogia* (1946) na primeira fase do seu percurso especulativo.

2. Ser, existência e movimento

Esta influência revela-se, no entanto, mais na atenção ao concreto e à perspectiva existencial, afirmada nos próprios títulos ou substitutos de algumas das primeiras obras ensaísticas de António Quadros, como *Introdução a uma Estética Existencial* (1954), *A Existência Literária* (1959) ou *O Movimento do Homem. Introdução Existencial à Teoria do Movimento* (1963), do que, propriamente, no modo de conceber, de entender ou de acolher o existencialismo e as suas teses nucleares.

Se a recusa de uma abstracção descarnada e falsamente universalizante e se a exigência do concreto o levam, por um lado, parafraseando Alexis Carrel, a falar do «homem concreto, esse desconhecido» (*AN*, pp. 15 e seg.) e, por outro, a afirmar que «não existe Homem, existem simplesmente homens» e a considerar o conceito de *existência* como primitiva categoria do ser e como realidade anterior e superior à do sujeito e do objecto ([4]), não deixa, ao mesmo tempo, de manifestar

([1]) *Delfim Santos — Introdução à Vida e à Obra*, no volume colectivo *Delfim Santos*, destinado a assinalar o 80.º aniversário da filósofo e pedagogo, publicado, em 1990, pelo Centro Cultural Delfim Santos, pp. 83 e segs.

([2]) *Fernando Pessoa*, 1.ª ed., Lisboa, 1960; 2.ª ed., Lisboa, 1968; 3.ª ed., id., 1981-1982; 4.ª ed., id., 1984.

([3]) *Uma Frescura de Asas*, Lisboa, 1990.

([4]) *Introdução a uma Estética Existencial*, Lisboa, 1954, pp. 9 e 11.

uma clara preferência pela linha do pensamento existencial que, através de Kierkegaard, Marcel, Jaspers, Unamuno, Ortega, Raul Brandão, Pascoaes, Pessoa ou Leonardo, se orienta no sentido de uma ética e de uma metafísica da revelação ou de uma teologia ortodoxa ou heterodoxa e de recusar a moral e a metafísica sem Deus de Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty ou Camus. António Quadros afasta-se assim, desde o início, de um existencialismo imanente, perfilhando um pensamento existencial que seja capaz de realizar a conciliação do individual e do colectivo, do temporal e do espacial, do patente e do recôndito e «onde a existência reassuma a sua dignidade de mundo experiencial e concreto» ([1]).

Deste seu entendimento do pensamento existencial retirava o filósofo significativas consequências especulativas. Dizia respeito a primeira ao próprio conceito de *existência*, o qual, no seu pensamento, compreendia todos os planos de vida inerentes à experiência humana, desde a realidade antropológica propriamente dita até às formas de relação com os elementos cosmológicos ou divinos (*EL*, p. 11). Assim, à categoria tradicional do *ser*, tornava-se necessário aditar a do *estar*, do que decorreria, então, segundo António Quadros, que acolhia, aqui, a lição de Jaspers, que a verdade deveria ser vista ou entendida como um *englobante* ou um *abarcamento*, como «a simbiose do testemunho subjectivo, pessoal, existencial e da teoria objectiva, filosófica, transcendente». Por outro lado, a análise fenomenológica da *situação*, conceito derivado da categoria do estar, careceria de ser completada pela análise teleológica do *acto*, pelo que a filosofia substancial e ontológica do Ser e da Existência deveria abrir-se na complementaridade necessária de uma «filosofia verbal e energética da Acção e do Movimento» ([2]).

De igual modo, porque a existência compreende todos os planos da vida inerentes à experiência humana, a realidade não pode considerar-se limitada ao domínio do sensível nem a razão fechar-se num racionalismo estreito, frio e puramente formal, devendo, antes, reconhecer-se como uma faculdade de ilimitadas dimensões, mergulhar em si própria, auto-analisar-se e procurar-se em suas motivações profundas, nos seus valores e crenças anteriores à lógica, ao conceito, à dialéctica, já que a razão não pode ser desligada ou separada da *experiência do ser*, em suas múltiplas formas e graus. Com efeito, assim como a razão seria uma faculdade impotente sem a *sensação*, experiência imediata do ser, supremamente misteriosa, através da qual se realiza o primeiro contacto ante ou pré-racional entre o homem e a realidade sensível, que permite, depois, à razão, generalizar, comparar, criticar e formular juízos, não pode ela também ignorar ou eliminar,

([1]) *A Existência Literária*, Lisboa, 1959, p. 11. Esta obra passará a designar-se pela sigla *EL*.
([2]) *O Movimento do Homem*, Lisboa, 1963, pp. 24 e 26. Esta obra passará a designar-se pela sigla *OH*.

por excessivamente enigmáticas, outras experiências imediatas do ser não mais misteriosas em seu processo do que a sensação e que se exprimem através dos mitos, dos símbolos, das crenças, das religiões, das intuições, da poesia, da arte ou do sonho ([1]).

Deste conceito de razão aberta ao outro de si mesma, às variadas formas de experiência do ser, resultava então, para António Quadros, que, sendo o objecto perseguido pelo pensamento algo fluido e instável, insusceptível de ser aprisionado numa «armadura lógica de conceitos deduzidos em cadeia», aquele seria, necessariamente, descontínuo, pois tanto teria que defrontar a realidade circunstancial, como de procurar a via especulativa ou de ensaiar a decifração dos universos simbólicos, pelo que o seu percurso se apresentaria, inevitavelmente, sinuoso, labiríntico, seguindo mais o caminho ascendente da espiral do que «uma linha recta ou uma curva contínua» (*OH*, p. 16).

O pensamento existencial de António Quadros desde cedo se apresentou ou se inseriu numa filosofia ou numa teoria do movimento do homem, que veio, assim, a constituir a base ou o fundamento tanto da sua reflexão estética e da sua actividade no domínio da crítica da arte ([2]) e da literatura ([3]), como da sua visão teleológica da História ([4]).

Partindo do pressuposto de que o «movimento é a libertação do potencial do ser, a génese evolutiva do acto, que é perfeição apenas sugerida entre muitas outras possibilidades», António Quadros adverte que, se o homem pertence à natureza e a ela está ligado e, como todos os seres vivos, nasce, cresce, vive e morre, no entanto, o movimento humano não se esgota nos planos fisiológico e biológico, já que o domínio espiritual, ao tomar um lugar preponderante na sua orientação vital, o amplia e acrescenta, conferindo-lhe um significado inteiramente diferente e novo. Na verdade, no ser do homem, o corpo passa a ser comandado pela vontade racional que, em certo momento, se pensa como razão, como realidade psíquica, como natureza e, por último, como transcensão de si, buscando fora

([1]) *Crítica e Verdade*, Lisboa, 1964, p. 24 e *Franco-Atirador*, Lisboa, 1970, pp. 104-105. Aquela primeira obra passará a designar-se pela sigla *CV*.

([2]) *Introdução a Uma Estética Existencial, Diagnose da Arte Moderna*, Lisboa, 1958 e *Memória das Origens e Saudades do Futuro*, Lisboa, 1992, em especial a terceira parte, *Artes, símbolos e arquétipos*.

([3]) *A existência literária, Crítica e Verdade, Ficção e Espírito*, Lisboa, 1971, *O primeiro modernismo português — Vanguarda e tradição*, Lisboa, 1989, *A ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos últimos 100 anos*, Lisboa, 1989 e *Estruturas simbólicas do imaginário na Literatura Portuguesa*, Lisboa, 1992.

([4]) *O movimento do homem, A Teoria da História em Portugal*, Lisboa, 1967-1968, *Introdução à Filosofia da História*, Lisboa, 1982, *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, Lisboa, 1982-1983 (esta obra passará a designar-se pela sigla *PF*) e *Portugal, Razão e Mistério*, Lisboa, 1986-1987.

dela própria a causa e o fim da sua realidade misteriosa, assim se originando os dois tipos complementares do movimento humano, o *movimento mental* e o *movimento histórico*.

O primeiro é o movimento infinito do pensamento, intuitivo, contemplativo, racional ou especulativo, interior e subjectivo, o movimento específico do homem como mónada irredutível, a sós com o seu ser individual, a situação e a existência, a que se entrega quando descobre a carência do visível, o carácter incompleto do aparente, a falta de significado do natural e próximo na mera exterioridade das suas formas.

Por seu turno, o segundo é o movimento específico do homem na sua relação colectiva, a que se entrega na medida em que se sobrepõe à natureza e cria realidades supranaturais, como a família, o grupo, a tribo, a pátria, dotadas de movimentos próprios em que a diversidade e a pluralidade individuais se unem e encontram numa linguagem simbólica ou numa religião comuns (*OH*, pp. 38-39 e 150-151).

3. Estética e simbólica

A literatura e a arte em geral, porque são uma existência, no conceito amplo que António Quadros lhe atribuía, por um lado, apresentam-se como actualidade em contínuo movimento e, por outro lado, são sempre situadas num espaço e num tempo concretos.

Sendo uma existência, a arte tem um sentido primordial — concorre com o seu movimento constante para o movimento do homem no mundo, pois ela própria é movimento do homem. Como elemento e expressão de cultura, é sempre feita de pensamento e integra-se na busca de orientação e sentido existencial. Perscruta o humano, o natural e o divino ou numinoso, preocupando-se em tornar compreensível, sob forma simbólica, todos os extractos da realidade, procurando um desvelamento do oculto, uma resposta para o que há de enigmático no ser e no mundo. Apresenta-se sempre como uma «aventura espiritual», que implica ou pressupõe uma escolha e uma tomada de posição filosófica, pelo que só tem valor na medida em que significa, em que usa a beleza para atingir a verdade, a forma para exprimir o pensamento. Assim, na visão estética de António Quadros, a Arte não é só uma procura de beleza e de forma, mas é, acima de tudo, um acto vital dirigido ao próprio enigma e levando em si o germe da redenção. Se a beleza é a sua via, o seu fim coincide com o mesmo fim do movimento humano (*EL*, pp. 11--13 e *CV*, p. 22).

Duas importantes conclusões decorrem deste modo de conceber a arte: a de que qualquer Estética que atenda à natureza da arte como existência não pode

deixar de fundar-se numa fenomenologia das suas diversas formas e expressões num espaço-tempo concreto e a de que todo o pensamento estético implica uma *teoria do símbolo.*

A ambos estes requisitos procurou dar satisfação António Quadros, seja estudando a fenomenologia da arquitectura portuguesa, na *Introdução a uma Estética Existencial*, ou a fenomenologia da literatura portuguesa contemporânea, nos seus vários livros de crítica e teoria literária, seja actualizando a lição de Aarão de Lacerda e reflectindo sobre o conceito de símbolo e procurando ler, de modo inovador, as cifras ou o sentido oculto de algumas das obras de arte mais significativas e valiosas da nossa cultura.

Segundo o filósofo de *O Movimento do Homem*, o mundo simbólico constitui uma esfera cósmica heterogénea, diferenciada, qualificada e, de certo modo, sacramentada ou sacralizada, criada pelo homem através da alteração de elementos da natureza exterior que, até aí insignificantes, neutros e desprovidos de sentido humano, passam a exprimir o que o homem é, idealiza, pensa, intui, sonha, imita ou mitifica. Deste modo, os símbolos ou os objectos simbólicos apresentam um carácter dúplice ou uma dupla natureza, pois, sem deixarem de ser em si o que eram, passam a ser portadores de um sentido humano, constituem criações ou recriações, representam uma demiurgia que reflecte, de modo imediato e para-especulativo, as modalidades genéricas de representação psíquica do trans-humano, cósmico, natural, material, racional ou espiritual. Daí que o domínio especulativo e o domínio simbólico se apresentem como intercomunicantes e interdependentes, já que não só o especulativo é também simbólico, pois não há pensamento sem palavra e esta é um símbolo, como todo o simbólico procede de um especulativo anterior ou coincidente, visto não existir verdadeira arte que não implique ou pressuponha um prévio ou paralelo pensar essa mesma arte (*OH*, p. 154).

Papel idêntico ao que, na estética de António Quadros, desempenha a *teoria do símbolo* é o que, na sua Filosofia da História, vem a caber à *teoria do mito*, sobre a qual longamente reflectiu, num caminho que o aproximou da séria e funda meditação que lhe dedicara José Marinho (1) e que, ao integrá-la e subordiná-la a uma visão teleológica e escatológica de matriz cristã, se afasta decididamente da Filosofia da Mitologia de um Eudoro de Sousa (2), referida a um universo sagrado pré-cristão, a uma cosmofania ou a um divino originário de que emergem todos os deuses.

---

(1) *Nova interpretação do Sebastianismo* (inédito) e «Mitologia e Filomitia em Oliveira Martins», prefácio à edição de 1953 do *Sistema dos Mitos Religiosos*, de Oliveira Martins.

(2) *Horizonte e complementariedade*, S. Paulo, 1975, *Mitologia*, Brasília, 1980 e *Mito e História*, Brasília, 1981.

Pensando que o movimento é a primeira e a última essência do homem, António Quadros, aqui em clara oposição à lição de Leonardo e à do seu mestre Álvaro Ribeiro, parte, para o entendimento da História, de uma cosmologia evolucionista, balizada, em seus extremos, por dois contrapolares *movimentos absolutos de primeira instância*: criação e apocalipse. Pelo primeiro surge o ser e tem começo a vida, enquanto que, no segundo, imerge o ser e cumpre-se a vida. Assim, entre um antes do tempo e um depois do tempo, a evolução processa-se por ciclos, por bruscas e imprevistas mutações genéticas, parecendo haver-se detido na generalidade dos campos vitais e ter como oculto e profundo sentido a possibilidade de aparecimento do homem.

O surgimento do homem e a simultânea detenção do processo evolutivo cósmico, assim como dão início à História, fazem do homem um motor necessário da evolução, que hoje prossegue nele e por ele. Se foi de um *movimento absoluto de primeira instância* — a criação — que partiu a evolução, a História desenrola-se, agora, através de uma dialéctica complementar de *movimentos relativos de primeira e de segunda instância*, que «mutuamente se buscam e completam, se corrompem e degeneram, concorrendo para uma mesma finalidade escatológica». Os primeiros são os movimentos do sobrenatural para o natural, do invisível para o visível, do puramente espiritual para o impuramente histórico, que dão origem a ciclos diferentes, essenciais e sempre superiores, que vêm, depois, a ser preenchidos pelos movimentos humanos de resposta — os movimentos relativos de segunda instância — na tentativa inspirada, mas frequentemente frustrada e contrariada, de desenvolver e actualizar todas as potencialidades contidas no anterior movimento relativo de primeira instância.

A História vem a desenvolver-se, então, numa luta permanente entre a razão estática e a razão dinâmica, teleológica e escatológica, que se dirige para um fim, uma consumação ou uma reintegração, luta cuja mais directa consequência é a queda ou a transferência do movimento humano do plano sagrado para o profano, a passagem do mito à utopia ou à ucronia (*OH*, pp. 26 e 289 e segs.). É precisamente aqui que se insere, com toda a sua decisiva importância, a *teoria do mito*, já que este, embora venha, no final, a ser sublimado e transcendido pela teleologia escatológica, tem um lugar dialéctico irrecusável e insubstituível no movimento ascensional do homem e em todo o processo histórico ([1]).

Séria e profundamente atento às valiosas contribuições de Jung e Mircea Eliade e à reflexão de José Marinho, António Quadros entende que o mito, implicando uma fundamental distinção entre o sagrado e o profano, é, na sua essência,

([1]) *Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista*, vol. II, Lisboa, 1983, pp. 171-172. Esta obra passará a designar-se pela sigla *PF*.

uma história sobrenatural e maravilhosa, exemplar e simbólica, depositada na psique, que testemunha uma antiquíssima experiência e sabedoria humana, é o arcano de uma indizível e longa revelação ôntica, que traz ao presente os segredos antigos de velhas civilizações e culturas e que se encontra antes e além do tempo ou marca, pelo menos, a relação àquilo que na natureza e na psique persiste além do tempo, pois vem da profundidade de uma e de outra e é o sinal do que estava implícito ao ser e ao saber, tais como outros homens os conceberam. Assim, o mito, sendo matéria experiencial, é modo de revelação do ser do homem e expressão do enigma do ser e do existir que, porque se integra na esfera numinosa ou religiosa, se reporta sempre, de forma necessariamente fruste e imperfeita, à essencial, radical e originária relação do homem com Deus.

Consistindo numa história sagrada, mas que não apresenta uma essência fixa e inalterável, já que se religa ao curso dos acontecimentos terrenos e carece de ser ciclicamente actualizado, através dos *ritos*, o mito tem uma estrutura dinâmica e teleonómica, pois o movimento que lhe é implícito implica um *telos* ou um fim pré-determinado, contido na teogonia, na cosmogonia ou na antropogonia narrada na história sobrenatural em que vem a traduzir-se. Este carácter teleonómico do movimento próprio do mito poderia conduzir a um dinamismo mecanicista, por a sua teleologia ser previamente conhecida e ressurgir idêntica em cada ciclo temporal do mito, se não houvesse sempre nele uma margem ou uma parcela de enigma, que radica na imprevisibilidade do verdadeiro movimento e permite interpretações ou actualizações diversas dele, consoante as circunstâncias históricas de cada momento ou de cada ciclo. Deste modo, se o discurso temporal do mito é o de uma idealidade simbólica, ou cifrada, se conserva um clima de mistério, que lhe advém da circunstância de a profecia ligada ao tempo sagrado e mítico se apresentar sempre ambígua, sibilina ou pluri-significativa, no ciclo pós-cristão o mito abre-se definitivamente à liberdade, escapando ao necessitarismo cego da fatalidade, que, paradoxalmente, apenas subsiste nos seus desvios ou degradações utópicos e ucrónicos (*OH*, pp. 49 e segs. e *PF*, vol. II, pp. 113 e segs.).

Para António Quadros, a saudade seria a expressão sentimental do mito, enquanto a angústia se lhe afigurava o sentimento correspondente à utopia. Na verdade, sendo um sentimento numinoso e de feição religiosa, um afloramento de todo o ser do homem, lembrança do que foi e desejo do que virá a ser, a saudade, implicando embora a perda, a ausência, o desgarramento ou o desterro, não exclui o desejo, a expectativa, a esperança, sendo, nesta medida, uma superação da caducidade e da morte, pelo que é a mais pura e radical expressão ontológica, sentimental, volitiva e afectiva do essencial movimento do homem de que o discurso mítico é a narração simbólica. Por outro lado, dado que o mito envolve ou implica sempre algo de enigmático e de misterioso e é sujeito a actualizações

cíclicas, possibilita que à acção do homem se abra, permanentemente, um amplo campo de iniciativa e de liberdade.

Pelo contrário, a utopia e a ucronia, meras construções mentais, substituindo o verdadeiro movimento por um movimento apenas exterior, expresso num ideal de progresso assente em bases exclusivamente materiais, sociais, económicas ou técnicas, anulam a liberdade humana, detêm o movimento criacionista e agente do homem, que se vê, assim, presa da angústia entre o nada e o não-ser (*OH*, pp. 50 e segs. e 288).

Nesta contraposição entre o mito e a utopia e a ucronia, entre a saudade e a angústia, entre o movimento do homem que funda uma visão teleológica e escatológica da História em que a liberdade humana, sendo motor da evolução, colabora na criação divina, e o falso movimento coisificante que conduz ao estatismo e retira sentido ao ser e ao agir do homem apoiava o filósofo o seu optimismo transcendente, garantido numa teodiceia de clara e assumida matriz cristã.

OBRAS:

Introdução a uma Estética Existencial, Lisboa, 1954.

A Angústia do Nosso Tempo e a Crise da Universidade, Cidade Nova, Lisboa, 1956.

«Diagnose da Arte Moderna. Ensaio de Interpretação Filosófica da Estética Contemporânea», sep. da revista *Rumo*, n.º 16, Lisboa, 1958.

A Existência Literária, Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1959.

Fernando Pessoa, a Obra e o Homem, Ed. Arcádia, 1960.

O Movimento do Homem, Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1963.

Crítica e Verdade, Livraria Clássica Editora, Lisboa, 1964.

Carlos Botelho, Ed. Notícias, Lisboa, 1965.

O Espírito da Cultura Portuguesa, Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1967.

A Teoria da História em Portugal, Ed. Espiral, 2 vols., 1967-1968.

Ficção e Espírito, Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1971.

Portugal entre Ontem e Amanhã, Sociedade de Expansão Cultural, Lisboa, 1976.

A Arte de Continuar Português, Ed. Templo, Lisboa, 1978.

Fernando Pessoa, Vida, Personalidade e Génio, Ed. Arcádia, Lisboa, 1981; 2.ª ed., Publicações D. Quixote, Lisboa, 1984; 3.ª ed., *idem*, 1988.

Introdução à Filosofia da História, Ed. Verbo, Lisboa, 1982.

Poesia e Filosofia do Mito Sebastianista, Guimarães Editores, vol. I, Lisboa, 1982, vol. II, Lisboa, 1983.

Portugal, Razão e Mistério, Guimarães Editores, Lisboa, vol. I, 1986; vol. II, 1987.

A Ideia de Portugal na Literatura Portuguesa dos Últimos Cem Anos, Fundação Lusíada, Lisboa, 1989.

O Primeiro Modernismo Português — Vanguarda e Tradição, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1989.
Memórias das Origens, Saudades do Futuro — Valores, Mitos, Arquétipos, Ideias, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1992.
Estruturas Simbólicas do Imaginário na Literatura Portuguesa, Átrio, Lisboa, 1992.

BIBLIOGRAFIA:

António Quadros, Instituto de Filosofia Luso-Brasileira, Lisboa, 1993.
Sabatina de Estudos da Obra de António Quadros, Fundação Lusíada, Lisboa, 1995.
Mário Sérgio Ribeiro, *Símbolo, Mito e Filosofia da História no Pensamento de António Quadros*, Ed. Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 1997.

Quarta parte

A reflexão filosófica sobre o ser e a existência

Capítulo Um

A Neo-Escolástica contemporânea

Lucio Craveiro da Silva

1. Introdução

Para apreendermos o sentido e o conceito da Neo-Escolástica temos de recordar primeiro o seu programa, a sua maneira de se exprimir e o seus filósofos na história da filosofia. Na origem da Filosofia Escolástica (assim apelidada por ser o seu ensino comum nas Escolas) encontramos alguns grandes pensadores: S. Alberto Magno e S. Tomás e, com eles, Platão e Aristóteles. Referimo-nos apenas a alguns principais pois poderíamos citar outros. Este condicionalismo que esteve na base da sua origem dá-nos uma primeira característica da escolástica: ela não é fruto de um único pensador. Se assim fosse, viveria ou morreria com ele. No entanto, não há dúvida de que S. Tomás ocupa um lugar privilegiado. Porquê? Porque ele foi o criador de uma filosofia com mundividência epocal e humana e o primeiro realizador, sob a influência preponderante de Aristóteles, dessa síntese da filosofia «à medida do homem», embora o método pedagógico escolástico lhe tenha sido anterior. Foi o primeiro mas não foi o único. Depois dele a série de pensadores não foi interrompida. Mas qual foi esse programa que S. Tomás aperfeiçoou e realizou? O seu filosofar não foi o de uma genial construção *a priori*, como a de Hegel, por exemplo, mas o de uma fundamentação transcendental de princípios essenciais e directores sempre abertos sobre a realidade. Por um lado temos os princípios que formam a sua Metafísica, a Filosofia do Ser; por outro vemos que esses princípios estão, por sua mesma natureza, atentos aos factos e aos resultados da experiência e da história. Esses princípios que recolhem as leis do Ser e do Pensar constituem o que Leibniz apelidou de «Filosofia Perene». O conhecimento positivo da realidade vai-se ampliando, modificando e completando na medida em que novos factos e novas teorias surgem nas ciências da experiência. A Metafísica permanece, não sem progressos em profundidade, mas na medida em que a realidade é melhor conhe-

cida — progresso em extensão — a concepção do homem e do mundo sai enriquecida com esses avanços.

Por isso a Filosofia Escolástica pretende ser tão medieval como moderna. Foi filosofia medieval porque nessa época procurou interpretar e sintetizar a mundividência da Idade Média; é filosofia do presente porque agora procura realizar a mundividência da cultura actual. O neotomismo (o neo pode iludir!) não é portanto a simples repetição da Filosofia de S. Tomás: a síntese deste é hoje, por exemplo, insuficiente ou errada no aspecto científico e incompleta no campo psicológico. O neotomismo é sobretudo a continuação do programa de S. Tomás buscando, à base dos seus princípios fundamentais da Filosofia do Ser (que Bergson na *Évolution Créatrice* denominou «la métaphysique naturelle de l'intelligence humaine»), formular a síntese viva do pensamento especulativo da actualidade sobre o Homem, o Cosmos e o Transcendente. Esta síntese, porém, está longe de ser um eclectismo e se alguns escolásticos, infiéis ao seu método e ao seu programa, o praticaram, arrastaram consigo a decadência da escolástica na sua época. Precisamente o que defende o tomismo do eclectismo é a sua metafísica. E se esta pode olhar de frente todos os sistemas e recolher alguns dos seus elementos, assimilando-os, é que ela se funda no Ser que abrange toda a realidade e na busca da verdade cujos revérberos podem aparecer em qualquer filosofia.

A preocupação pedagógica prevalente na Escola fez com que talvez a maior parte da sua produção filosófica se encontre historicamente em forma didáctica: Sumas, Comentários, Manuais. Ora esta forma, se ganha em rigor de expressão técnica, tira com demasiada frequência às obras intensidade humana, flagrância e estilo literário. Para obviar a este inconveniente os neo-escolásticos actuais dividem a sua produção por obras didácticas ou escolares e obras ou estudos de criação pessoal.

Embora na raiz dos seus grandes movimentos estejam pensadores poderosos e originais (S. Tomás, Escoto, Suárez...), de facto a escolástica nunca deixou de ser fruto de um pensamento acentuadamente *colectivo*. Nem podia ser de outra maneira pois urge incorporar os mais diversos aspectos da realidade na filosofia: a psicologia, a pedagogia, a sociedade com os seus múltiplos problemas, a estética, a história, as ciências.... E um só homem é hoje incapaz de tudo abarcar com profundidade; mas esta colaboração tende a construir uma síntese comum e viva da expressão filosófica de um problema ou da cultura de uma época. É um pensar onde há vida e há morte, coisas que passam e coisas que ficam, a tradição e o progresso.

Na Idade Média, a Escolástica formulou em S. Tomás e na *Divina Comédia*, em Escoto e Ockham, uma síntese do pensamento medieval. Na Segunda Escolástica, essa síntese, em pleno Renascimento e na expansão dos Descobrimentos, procurou

resolver os problemas do seu tempo: a realização do homem (problema do humanismo) no plano natural e sobrenatural (Fonseca, Molina, Bañez), os fundamentos da moral e do direito internacional perante as descobertas de novos povos (Vitória, Molina, Suárez) e as navegações e liberdade dos mares (Serafim de Freitas, Grócio) e as bases dos regimes políticos (Suárez, Belarmino) perante a criação dos modernos Estados europeus. E actualmente? É o que veremos.

2. A Neo-Escolástica renascida

A situação da Escolástica no século XVIII era de grande declínio. Quase não existe filósofo escolástico que não tivesse caído então em questões antiquadas e inúteis, excessivo formalismo e aparente falta de convicção. Dois dos melhores antigos alunos da Universidade de Évora, Verney e Inácio Monteiro, aquele refugiado, este exilado em Itália, evoluíram para a filosofia ecléctica e para um diálogo científico com base em Locke e Newton...

E foi em Itália que se inaugurou uma reacção com V. Buzzetti (1777-1824) e seus dois discípulos S. e D. Sordi que começaram a renovar a Escolástica tomista em Nápoles, com repercussão em L. Taparelli, D'Azeglio (1793-1862), e M. Liberatore (1810-1892) e G. Sanseverino (1811-1865), a que há a acrescentar Tongiorge (1820-1865) e D. Palmieri (1818-1878) na Universidade Gregoriana em Roma. Entre os dominicanos sobressai A. Lepidi e principalmente Zigliara (1833-1893). Em Espanha é de relevar a posição de J. Balmes (1810-1848) e do dominicano Z. González (1831-1893) no tomismo e do jesuíta J. J. Urraburu (1854-1904) na Escolástica suareziana. Na Alemanha a figura principal foi J. Kleutegen (1811-1883).

Em Portugal, o primeiro broto do renascimento da Escolástica vem-nos de Macau onde Francisco Xavier Rondina, jesuíta romano aplicado à Província Portuguesa, ensina Filosofia Racional no Seminário de S. José, de 1862 a 1871, e publicou *Compendio de Philosophia Theorica e Prática para Uso da Mocidade Portuguesa na China* (1869 e 1870), influenciado pelos autores italianos da Escolástica como Liberatore e outros, e logo se torna conhecido em Portugal.

Mas o grande impulso dado à Neo-Escolástica foi a Encíclica *Aeterni Patris* (1879) de Leão XIII na qual «recorda as celebérrimas Universidades e Escolas que noutro tempo floresceram na Europa» e entre elas nomeia expressamente a de Coimbra (1) e comenta: «naqueles grandes empórios do saber como em seu reino, dominava como príncipe Tomás (de Aquino)». Esta Encíclica de Leão XIII, o gran-

(1) *El Magisterio Pontificio Contemporáneo*, Biblioteca de Autores Cristianos, I, Madrid, 1991, pp. 119-120.

de Papa da modernidade, sendo uma voz entusiasta e inteligente, ecoou longamente no mundo cultural. E também repercutiu em Portugal.

No Seminário de Coimbra criou-se uma Cadeira de Filosofia Tomista regida por Luís Maria da Silva Ramos, Prof. da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra. Foi influenciado por Kleutegen, Balmes, e dirigiu, com José Maria Rodrigues, a revista *Sciencia Catholica, revista mensal de propaganda escholastico-thomista* (Coimbra, 1884-1889). Igualmente se criou em 1880 a «Academia Conimbricense de Santo Thomaz de Aquino» que tinha como órgão a revista *Instituições Christãs* (1883-1893). E importante foi igualmente então a vinda de Itália, em 1886, para leccionar filosofia tomista em Coimbra, de Tiago Sinibaldi que escreveu, em português, *Elementos de Filosofia, Lógica, Ontologia, Cosmologia Geral*, 1891, e *Cosmologia Especial, Psichologia, Theodicea*, 1892, com várias edições, e foi adoptado no ensino em Portugal e no Brasil. Como este curso omitisse a Ética, Martins Capela (1842--1925), notável aderente do Neotomismo ([1]), completou essa omissão publicando *Noção Sumaríssima de Éthica*, 1893, para os seus alunos no Liceu de Viana do Castelo. Este mesmo autor regeu depois a Cadeira de Filosofia Tomista no Seminário de Braga e dirigiu a revista *Escholio* (Braga, 1888). Merece ainda referência especial pela sua divulgação entre nós a tradução do *Curso de Filosofia* de Mercier (6 vols., Viseu, 1904). Sob o ponto de vista ideológico, o autor mais representativo foi o P. Fernandes Santana (1864-1910), que publicou *O Materialismo em face da Sciencia*, 2 vols., Lisboa, 1899-1905, como resposta à *Consciencia e Livre Arbítrio* do Prof. M. Bombarda.

Entretanto vários pensadores ou filósofos, sem serem escolásticos, manifestaram simpatia pela filosofia tomista, o que contribuiu para lhe dar maior acolhimento e irradiação em Portugal: Alfredo Pimenta, mais empenhado do que sabedor, Afonso Queiró e António José Brandão, na filosofia do direito, Miranda Barbosa, que Cabral de Moncada definiu, com visão demasiado simplificada, como um neotomista que gosta de se exprimir na linguagem da lógica simbólica ([2]), e, segundo a opinião do próprio Cabral de Moncada, «é a direcção neotomista aquela que, como facto evidente, deve considerar-se ainda hoje a dominante do pensamento filosófico português neste século» ([3]). O crescente estudo mais científico e histórico das Faculdades de Filosofia das Universidades, menos sectário como fora no século passado, ajudou também a criar um ambiente de diálogo mais aberto e construtivo com a Neo-Escolástica.

([1]) «Martins Capela, divulgador do Neotomismo», *RPF*, 48 (1992), pp. 321-326.
([2]) *Para a História da Filosofia em Portugal no século* XX, Apontamento, Coimbra, 1960, p. 16.
([3]) *Ibidem*, p. 14.

3. A Neo-Escolástica actual em Portugal

É neste contexto cultural que aparece o Instituto de Filosofia de Braga (4-10--1934), então com programa declaradamente neo-escolástico. O seu propósito, a princípio, foi sobretudo o de aprofundar a filosofia de S. Tomás, livremente interpretada, e pô-la em contacto com os problemas do pensamento contemporâneo. Ao mesmo tempo intentava estudar e revalorizar os filósofos portugueses «lamentavelmente esquecidos». A revista *Brotéria,* que desde 1925 publicava estudos de orientação neo-escolástica, tanto de pensamento como históricos, apoiou a criação da *Revista Portuguesa de Filosofia* que tem sido, desde 1945 até à actualidade, o órgão da Faculdade de Filosofia que sucedeu ao Instituto de Filosofia.

É impossível compreender o pensamento e mensagem deste Instituto desde 1934, que depois foi elevado a Faculdade Pontifícia de Filosofia (1947) e primeira Faculdade da Universidade Católica (1967), sem ter presente a figura inicial do Prof. Cassiano Abranches. Ele esteve na origem da concepção filosófica tomista e mesmo do seu espírito aberto e dialogante. Nessa altura os seus professores eram neo--escolásticos, sendo os professores José de Oliveira Dias e Adrião de Azevedo de corrente suareziana. A posição filosófica do Prof. Cassiano Abranches, apoiada pelo Prof. Severiano Tavares, acabou por se generalizar e receber a aceitação das novas gerações académicas tanto dos alunos como dos professores. Qual era ela? O Prof. Cassiano Abranches conviveu em Lovaina com os PP. Scheuer e J. Maréchal, e partindo da posição tomista renovada deles, sempre em diálogo com a filosofia contemporânea, estabeleceu os horizontes da sua concepção metafísica. De facto, em Lovaina, conhecera as célebres *Notas* do P. Scheuer (que distribuiu aos alunos mesmo antes de serem publicadas) e os livros ainda manuscritos de J. Maréchal. É da posição desses autores que ele parte e depois desenvolve não sem certo aprofundamento e discussão original, nos seus artigos da *Revista Portuguesa de Filosofia,* em parte reunidos no seu volume sobre *Metafísica* (1955). Logo no primeiro artigo do primeiro número da *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1945, cita o P. Scheuer e nesse mesmo número escreve uma Nota comovida ao receber a notícia do falecimento do P. J. Maréchal (1878-1944). Aí afirma que este infelizmente não chegara a publicar o 4.º Caderno sobre *Par delà le Kantisme: Vers l'idéalisme absolut,* que certamente escreveu pois «tive o prazer de o ler em manuscrito». Nesta Nota, depois de valorizar o pensamento de Maréchal conclui: «Podemos divergir da sua opinião; o que não podemos é desconhecer a valiosa aportação que ele trouxe à filosofia escolástica remoçando-a e pondo-a em condições vantajosas para se debater com as filosofias críticas. J. Maréchal é, portanto, digno de toda a nossa simpatia pelo esforço ingente de se aproveitar do que havia de bom na filosofia kantiana para o assimilar à filosofia perene. Deste modo, ela deixa de ser uma

filosofia rebarbativa, de vida oculta nos meios de formação eclesiástica, para sair à luz pública, mostrando sem medos nem receios a sua pujança e espírito aberto a tudo o que for verdade, venha ela donde vier.» Esta abertura de espírito, tão notável no Prof. Cassiano Abranches, recebera-a ele também de Pedro da Fonseca sobre o qual apresentara e defendera a sua tese de doutoramento na Universidade Gregoriana. Travando um diálogo aberto com a filosofia contemporânea, repudiava premissas fixistas ou soluções dogmáticas, tão frequentes na escolástica até então, e procurou dar fundamentação crítica à sua metafísica, que ele foi buscar à análise da consciência onde surge a questão do valor crítico do sujeito e do objecto do conhecimento que está na origem da filosofia pós-kantiana. Por isso afirma: «Se quisermos fazer uma crítica segura do conhecimento, precisamos de nos estabelecer na nossa consciência humana em exercício como em terreno de análise crítica, entregando-nos à introspecção vivida, procurando evidenciar tudo o que o nosso acto de consciência contém como valor ontológico e crítico.» «Não podemos isolar, estaticamente, o nosso acto de consciência nem fecharmo-nos sobre as nossas próprias ideias e sentimentos sem o mutilarmos indevidamente. Nesse acto inelutável, insofismável, que eu vivo, une-se o mundo do sujeito e o mundo do objecto, o real e o ideal. Sujeito e objecto são interdependentes e unificados no meu acto de consciência, e só assim é possível o pensamento humano. A consciência é o meio que nos permite desenvolvermo-nos em todas as direcções, a partir de um centro. O conhecimento tudo atinge, mesmo o próprio acto de conhecer.» (1) Depois estabelece a análise da consciência em confronto com a Escola Escocesa e a Escola Ecléctica Francesa (que consideravam a consciência como uma faculdade distinta) e a consciência-relação (Spencer e Renouvier) e a opinião materialista-monista, para finalmente aceitar a opinião do P. Scheuer segundo a qual a consciência é a propriedade que possui o espírito de intuir o seu próprio acto em que o sujeito e o objecto formam uma única realidade. Estabelecido este início crítico entre conhecimento e ser, na consciência, fácil lhe foi determinar e desenvolver ser e causalidade, ser e finalidade, e dos seres ao Ser. Portanto, para ele, a metafísica é a ciência fundamental, exercida em toda a afirmação intelectual, pois o sujeito imediato da metafísica é o espírito humano. E assim a metafísica não é apenas essencialista mas realista, concreta, existencial.

Esta visão filosófica, sendo aberta e dialogante, não era monocórdica na Escola. A comprová-lo está o Prof. Diamantino Martins, que tivera uma formação diferente e também por isso desenvolveu uma concepção filosófica original. Coin-

(1) Cassiano Abranches, «R. P. Maréchal S. J. (1878-1944)» em *RPF*, 1 (1945), pp. 392-398. (Cf. Celestino Pires, em *Logos*, III, p. 368: «Maréchal, Joseph») e «Conhecimento e Ser» em *RPF*, 1 (1945), p. 11.

cidiu, no entanto, na aceitação da nova posição renovadora que o próprio Cassiano Abranches iniciara. Tendo começado a sua formação filosófica no Colégio da Costa (Guimarães), foi terminá-la em Vals-Le-Puy (Haute Loire, França). O Professor que lá mais o influenciou foi certamente Blaise Romeyer, professor de psicologia e especialista e amigo de Bergson, que Diamantino Martins sempre recordou com saudade. Ora a Cadeira entregue a Diamantino Martins e depois leccionada no Instituto e Faculdade foi a de Psicologia e a sua tese de doutoramento tomou como tema precisamente *Bergson* (1956). Assim, também, por outro caminho, Diamantino Martins partiu de uma filosofia do ser, aberta e dialogante, mas mais preocupada com os problemas actuais e descobrindo os novos caminhos da antropologia especialmente pelo avanço da psicologia e mesmo da psiquiatria. Foi por isso não só muito menos sistemático do que Cassiano Abranches, pois visionara em Bergson novos caminhos de investigação filosófica menos intelectualistas e por vezes místicos, em que os problemas não são conduzidos por processos dedutivos e lógicos mas em sucessivas aproximações e aprofundamentos de uma maneira viva e existencial. O problema central em que ele assenta a sua filosofia, ao longo dos seus 8 livros publicados, resume-o ele no Prólogo da 3.ª edição do seu *Bergson* (1967), a respeito dos seus primeiros livros: *Existencialismo* (1955), *O Problema de Deus* (1957) e *Teoria do Conhecimento* (1957): «Em todos eles [escreve] se fala de uma só coisa, do homem e de Deus, dos seres e do Ser.» (1) Acompanhado de vastos conhecimentos de psicologia — de Freud, Jung, Piaget e todos os outros —, Diamantino Martins lançou-se sobretudo no estudo do problema do homem, nos vários planos, sobretudo em *Mistério do Homem* (1961), *Do Inconsciente* (1964), *Existencialismo* (1955). «Uma vida inteira não basta para conhecer o homem. Confesso não me conhecer verdadeiramente nem a mim mesmo. Como poderei conhecer os outros? Se eu sou para mim um enigma, como posso penetrar no mistério de todos os homens e pretender conhecê-los?» (2). E todo o esforço do seu filosofar foi o de descobrir sentido a esta análise psicológica, rigorosa mas vivencial, «pois toda a psicologia se deve prolongar em metafísica, visto o homem ser essencialmente metafísico» (3). E daí partiu para o problema do homem-com-o-mundo (*Imagem do Mundo*, 1963) e com Deus (*O Problema de Deus*, 1967). O seu método filosófico foi principalmente, como disse, não lógico e intelectualista, mas o de uma análise contínua em que o mistério, sem perder a sugestão do inenarrável, recebe luz e significação.

Diamantino Martins foi talvez o professor da Escola Bracarense com obra mais ampla e significativa. E cooperando também no plano dos seus colegas de estudar

(1) Diamantino Martins, *Bergson*, 3.ª ed., p. XV.
(2) Em *RPF*, 19 (1963), p. 348.
(3) *Mistério do Homem*, p. 23.

e revigorar a história filosófica portuguesa deixou belos ensaios sobre: Paulo Orósio, Suárez, Francisco Sanches, Pedro Hispano, Pedro da Fonseca e a *Virtuosa Bemfeitoria* do Infante Dom Pedro.

O Prof. Vitorino de Sousa Alves é certamente o autor mais representativo na Filosofia das Ciências entre nós ([1]), o que demonstrou nos seus estudos e em congressos internacionais. Reunindo os seus principais trabalhos de investigação no domínio das relações entre a Ciência e a Filosofia no seu livro *Ensaio de Filosofia das Ciências* (Braga, 1998), nele trata da Teoria da Ciência e Epistemologia Geral e das fundamentações lógica e filosófica de várias ciências, como Física Teórica, Cosmologia, Matemática e Lógica Formal, analisando e tomando posição «na análise crítica dos problemas mais relevantes e radicais que os cientistas modernos põem à filosofia. O programa sobre a natureza, valor e limites do conhecimento científico exige a descoberta e a crítica dos fundamentos e princípios das teorias axiomáticas, donde partem as ciências para a sua investigação e construção». O que há de mais notável nestes estudos do Prof. Sousa Alves é que ele junta um conhecimento e domínio invulgar das ciências físicas e matemáticas a uma visão actualizada da filosofia. Embora conheça a filosofia escolástica donde partiu, soube primeiro inová-la e depois caminhar para um campo até agora quase inexplorado entre nós e, actualizando-se, não ficou preso a teorias ultrapassadas e encontrou perspectivas e soluções de diálogo entre as ciências actuais e a filosofia contemporânea. O Prof. Sousa Alves dedicou-se ainda ao estudo da Lógica, tanto clássica, na qual apresenta uma interessante inovação, como da Lógica Matemática, de que foi o primeiro a adoptá-la no ensino em Portugal. O seu Curso de Lógica por enquanto apenas se difunde policopiado. Nele estuda a definição e objecto, domínio e método para a construção da Lógica, desde a Analítica de Aristóteles até ao período contemporâneo das lógicas polivalentes a n-valores e dos teoremas de Gentzen e Gödel sobre a validade e limites dos sistemas lógicos dedutivos. Na Lógica Clássica construiu um novo sistema dedutivo de classes para a teoria silogística e nele estabeleceu a redução de todos os modos silogísticos, válidos, a 2 *axiomas*, o *Barbara* e *Darii* (da 1.ª figura) e prova, por dedução, todos os outros modos silogísticos como *Teoremas*. Depois expõe a Lógica Matemática ou Simbólica, na qual analisa vários cálculos: o Proposicional das fórmulas tautológicas e seu sistema dedutivo; o Funcional de predicados (de 1.ª e 2.ª ordem); o de classes, com a discussão crítica dos transfinitos cantorianos e antinomias lógicas, e o cálculo de relações. Analisa também o valor e limites dos sistemas lógicos dedutivos por causa da descoberta de proposições e princípios indecíveis. Os teoremas de Gentzen e de

---

([1]) Para mais desenvolvimentos sobre este tema, *vide* a Sexta Parte, capítulo Quatro, tomo 2 deste volume.

Gödel levaram à metamatemática finitista de Hilbert e à aritmetização da lógica pura para fundamentar a Matemática. E finalmente expõe uma aplicação semântica à electrónica e informática dos computadores.

Em 1967, criou-se a nova licenciatura de filosofia e humanidades, fruto da integração do Curso Superior de Humanidades na Faculdade de Filosofia de Braga. Dois professores desse curso merecem referência, já pelo seu valor já porque a sua formação de base foi escolástica: foram eles João Mendes, docente e crítico de Literatura, e António Freire, de Humanidades.

O Prof. João Mendes, «formado no espírito da filosofia de S. Tomás e S. Agostinho, alinhava a uma disciplina filosófica verdadeiramente científica um espírito poético não menos notável. As suas aulas na Faculdade tinham um interesse muito particular: o seu magistério límpido impressionava pelo rigor das noções e uma prodigiosa abertura à Beleza e à Poesia, onde quer que as encontrasse, Antigos ou Modernos. Ele foi o primeiro que entre nós adoptou os métodos da "nova crítica" em matéria literária, adaptando-a à linha do "inconsciente colectivo" e dos arquétipos de C. G. Jung. A descoberta de Gaston Bachelard e do seu discípulo Gilbert Durand abriu-lhe a porta à compreensão do "literário" como sendo a conjugação expressa da obra de arte do sentido arquetípico inconsciente e da aportação imagística do mundo. A valoração estética, embora não seja de todo explicada pela presença em tal autor de determinada estrutura psíquica é, contudo, por ela iluminada. E transmitida, por um juízo que mede a riqueza de ser entrevista no símbolo, preenche essa estrutura de sentido. Mais tarde, o livro de Charles Mauron *Des métaphores obsédantes au mythe personnel* veio ao encontro da sua exigência de análise interna da obra literária, dando-lhe um método para uma "psicocrítica" que, mais rigorosamente no seu caso, é uma "ontopsicocrítica". Com efeito, o Prof. João Mendes sabia compensar um estruturalismo por vezes demasiado fechado e deficiente, na compreensão do homem, com a consciência dos valores da pessoa, na sua perspectiva metafísica e religiosa. Por isso, ele se movia sempre no plano dos princípios inteiramente à vontade, aplicando e desmembrando uma clara e certa definição de Beleza, de Arte, de Moral, e de Vida» ([1]). Estas observações são verdadeiras e desvendam os horizontes onde se situa a sua crítica, a sua obra literária e mesmo a sua filosofia. É que a formação de base do Prof. João Mendes é filosófica, e o seu ponto de vista sob este aspecto desenvolve-se largamente no seu artigo «Filosofia e Estética», em que ele dialoga com os autores contemporâneos Abel Salazar e Vieira de Almeida e fundamenta os seus pontos de vista na linha do Aquinatense ([2]). O mesmo acontece no seu ensaio «Itinerário da Arte Moderna em

([1]) Mário Garcia, *RPF*, 29 (1973), 211. Em *RPF*, 19 (1963), p. 384.
([2]) *RPF*, 16 (1960), pp. 250-259.

autores contemporâneos» ([1]). No seu livro *Estética Literária* alarga e aprofunda a sua análise da Beleza e da Arte aplicando-a sobretudo à expressão artística.

O Prof. António Freire foi célebre sobretudo pelo seu domínio das humanidades clássicas: latim e grego. Ele «possuía algo de genial. Era de génio, assim o creio, a incrível e inaudita facilidade com que falava as línguas clássicas, principalmente o Latim» ([2]). De facto foi no domínio da linguística clássica e no manejo das línguas latina e grega que ele alcançou renome internacional. O que é relevante numa história da filosofia são os seus estudos sobre o pensamento e a filosofia grega e latina. Merecem referência alguns dos seus principais livros sobre o pensamento helénico: *Platão — aspectos da sua filosofia* (Braga, 1954), *A Tragédia Grega* (Porto, 1963), *O Pensamento de Platão* (Braga, 1967), *Aspectos da Ideia de Deus em Platão* (Braga, 1967), *As Provas da Existência de Deus em Platão* (Braga, 1971), *Conceito de Moira na Tragédia Grega* (Braga, 1967), *A Polis Ideal Segundo Platão* (Braga, 1969), *A Catarse Trágica em Aristóteles* (Lisboa, 1969), *Platão e Aristóteles* (1971), *A Catarse Aristotélica no Século Vinte* (Braga, 1980), *Sócrates no Pensamento Grego* (Braga, 1981), *Teísmo Helénico e Ateísmo Actual* (Braga, 1985), *A Catarse em Aristóteles* (Braga, 1982). As obras do Prof. António Freire apresentam-se num estilo claro e fluente, o que em parte explica a sua aceitação, pois vários dos seus livros estão esgotados. O seu pensamento tende mais para se apresentar em sínteses amplas e não atende tanto à análise, ao contrário das suas obras linguísticas em que estabelece análises completas e mais pessoais.

Assim podemos resumir as características da primitiva Escola Bracarense, se quisermos aceitar esta designação, como uma visão filosófica que, partindo da metafísica do ser, de inspiração tomista, entra em diálogo com toda a filosofia moderna, especialmente com Kant e a filosofia crítica, repensando-a e completando-a com as novas aportações dos filósofos contemporâneos e dos novos problemas metafísicos, lógicos, psicológicos, científicos, estéticos e sociais dos nossos tempos. Era alguma coisa inovadora e caracteristicamente específica numa filosofia de base escolástica e até no pensamento contemporâneo português. Abrindo-se, entrou em diálogo com os professores das nossas Universidades e os nossos pensadores, sem barreiras ideológicas nem preconceitos de escola, e alargou esse diálogo principalmente às correntes filosóficas europeias e americanas. Isto, naquele tempo, era também novo em Portugal, onde o pensamento filosófico era escasso e mesmo assim estava frequentemente enfeudado a capelinhas que se fechavam e quase não dialogavam entre si. Mas o verdadeiro diálogo, profundo, livre e criador, era raro.

([1]) RPF, 20 (1964), pp. 222-234.
([2]) Manuel Losa, «O Humanista António Freire», em *Brotéria*, 1998, p. 314.

Para desenvolver este diálogo e publicar o resultado das investigações dos professores e estudo dos alunos era imprescindível criar uma revista. Até então os professores e alunos publicavam normalmente os seus trabalhos, como referimos, na revista *Brotéria*. Mas esta revista era de cultura geral e se incluía colaboração filosófica não lhe podia conceder a extensão requerida nem lhe interessavam investigações mais especializadas, imprescindíveis num movimento filosófico de índole universitária. Durante alguns meses encontrou-se um compromisso editorial: a *Revista Portuguesa de Filosofia* seria uma secção trimestral de ciências filosóficas da *Brotéria*, sob o patrocínio do Instituto Beato Miguel de Carvalho de Braga. Os RR. PP. Domingos Maurício e Severiano Tavares impulsionaram e dirigiram essa realização. E foi uma iniciativa coroada de êxito, como o confessa o próprio Severiano Tavares, dez anos depois, em 1954, na apresentação do número especial da revista sobre *Perspectivas do Curso Bracarense* (1). É um número especial da Revista que, juntamente com o número posterior de *Filosofia Portuguesa Actual* (2), merece consideração especial porque os professores desse tempo deixaram neles uma reflexão sobre o seu ensino e a sua investigação e sentiram a necessidade de se comprometer a apresentá-la pois o seu pensamento amadureceu, as suas posições e interesses filosóficos foram-se definindo e alimentaram a coragem e a humildade suficientes para entregar o resultado das suas reflexões à crítica e ao diálogo públicos. O fundo dessas reflexões era então certamente de base aristotélico-tomista, mas o seu método era mais rigoroso, como o comprovam os estudos do Prof. Bacelar e Oliveira sobre «A Crítica perante a Ontologia no âmbito da Metafísica» e do Prof. Cassiano Abranches em «A Metafísica e o seu método». Mas alargando a investigação, o seu pensamento procurou novos horizontes como o demonstram: «Problemas de Psicologia» de Diamantino Martins, «Introdução à Filosofia das Ciências» de Vitorino de Sousa Alves, «Implicações filosóficas da biologia moderna» de L. J. Archer, ou «Iniciação ao moderno pensamento português» de A. de Magalhães. As perspectivas éticas e sobretudo sociais também foram integradas especialmente em «Introdução à Filosofia Moral», «Idade do Social» e «Movimento Operário».

Em diálogo permanente não só com os filósofos das nossas Universidades mas também com os filósofos de Universidades estrangeiras, através da participação activa em numerosos congressos mas sobretudo pela *RPF*, que ia dando conta

(1) *Perspectivas do Curso Bracarense*, *RPF*, 10 (1954, fasc. 4), pp. 337-511. Além da *Revista Portuguesa de Filosofia* a Faculdade de Filosofia dirige e publicou desde 1948 até ao presente as seguintes colecções de estudos de filosofia: Colecção «Filosofia» (32 livros); Colecção «Pensamento Filosófico» (16 livros); Colecção «Cursos Universitários» (14 livros); Colecção «Textos filosóficos» (4 livros).

(2) *Filosofia Portuguesa Actual*, *RPF*, 16 (1960, fasc. 2), pp. 113-267. Em *Perspectivas do Curso Bracarense* e *Filosofia Portuguesa Actual* se inserem os artigos a que a seguir nos referimos no texto.

das iniciativas filosóficas e realizações culturais relacionadas com o universo filosófico, a Faculdade de Filosofia, para celebrar também o primeiro decénio da publicação da revista, convocou o I Congresso Nacional de Filosofia. Realizou-se em Março de 1955 com a participação activa de mais de três centenas de Congressistas, «Assembleia patente a todos os Filósofos e Pensadores portugueses». E não foi, de todo, fácil. Os congressistas acorreram numerosos mas à polícia política não agradou uma convocação livre e universal. Mas esta intervenção foi repudiada. A comunicação dos autores que queriam participar e eram impedidos de vir ao Congresso, de Neves Real e Ruy Luís Gomes, foi aceite e publicada nas Actas. Como escreveu Delfim Santos: «O Congresso resultou plenamente e excedeu todas as expectativas.» Neste Congresso foi unânime o reconhecimento da filosofia na nossa tradição, que desde há mais de um século esmorecera na investigação e no ensino universitário em Portugal, por influência do ideário historicista e positivista. Foi neste Congresso que os nossos Mestres Universitários se decidiram a propor a criação de uma licenciatura própria de Filosofia, separada da História, nas Faculdades de Letras (¹).

No Congresso Científico internacional, promovido em 1959 para celebrar o IV Centenário da Universidade de Évora, não só o valor e dignidade da realização portuguesa se manteve mas a participação de professores de várias nações comprovou o reconhecimento público do apreço pelo desenvolvimento da nossa especulação filosófica.

Culturalmente, os professores que estiveram mais envolvidos na dinâmica do seu programa foram certamente os professores Cassiano Abranches na Metafísica, o Prof. Bacelar e Oliveira nas relações da Crítica com a Metafísica, Celestino Pires num maior alargamento da Metafísica com a filosofia contemporânea, Diamantino Martins que estendeu o estudo do seu pensamento aos novos horizontes da Psicologia, Roque Cabral nos problemas de Ética, e Vitorino de Sousa Alves, sempre atento à Filosofia das Ciências e à Lógica Moderna.

Suponho que todos estarão de acordo comigo que, em finais da década de 60, os professores da Faculdade de Filosofia e a sua revista, insensivelmente a princípio, claramente depois, deixaram de ser neo-escolásticos e entraram numa nova fase. Embora sempre atentos à filosofia aristotélico-tomista, começaram a fixar-se preferentemente nos pensadores contemporâneos e deram maior relevo à discussão e aprofundamento dos problemas actuais e ao estudo da filosofia em Portugal. Esta tendência já tinha despontado antes. Mas agora dominou com nova pujança,

(¹) Fernando Castelo Branco, «I Congresso Nacional de Filosofia» em Actas do Congresso Luso-Brasileiro de Filosofia, *RPF*, 32-2 (1955), pp. 694 e 693.

por vezes quase exclusiva. E depois da intervenção do Prof. Júlio Fragata tornou-se mais clara sobretudo com a apresentação do seu sistema filosófico próprio. Consequentemente o Prof. Júlio Fragata merece aqui referência especial, já porque criou esse sistema original que, embora não perdendo de vista o itinerário neo-escolástico, lhe deu um ponto de partida diferente e consequentemente soluções novas e pontos de vista pessoais impressionantes. É que Júlio Fragata partiu dos horizontes da fenomenologia de Husserl ([1]), considerando a Filosofia um saber de fundamentação radical em que «as coisas mesmas», numa evidência intuitiva originária, sem pressupostos, aparecem numa ordem reflexa, reveladora do objecto numa relação intencional ao sujeito. E é dessa realidade que surge, na consciência, o fenómeno de que deve partir a filosofia num idealismo transcendental. Essa intuição fecunda do fenómeno puro não só evita o solipsismo mas exige um mundo transcendente. Desta interpretação de Husserl, recebida e inovada através da tradição da filosofia do Ser, surge o seu sistema filosófico que ele desenvolverá em «Reflexão sobre o método filosófico e suas implicações gnosiológicas» (1971), «O Problema do Uno e Múltiplo» (1980) e «A Filosofia e o Saber» (1986). Nestas perspectivas vai analisar os problemas da metafísica tais como o do Uno e do Múltiplo, da Causalidade, considerando os seres compostos, numa terminologia de sabor teilhardiano, por um princípio de interioridade, um princípio de exterioridade, e um princípio de totalidade que unifique os princípios anteriores. Estes princípios explicam não só a concepção filosófica dos seres e das coisas mas a mesma pessoa humana. E a sua posição filosófica, inserida intimamente no pensamento filosófico contemporâneo, entrou em diálogo sugestivo com Kierkegaard, o materialismo dialéctico, Sartre, Merleau-Ponty e outros autores que ele também expunha, com uma clareza viva e insuperável, nas suas aulas de Filosofia Contemporânea.

Até aqui detivemo-nos sobretudo no estudo dos professores e da sua investigação. Vou concluir também com uma apreciação do resultado do seu ensino. Refiro-me ao valor da sua docência, comprovado pelo êxito dos seus ex-alunos, o que para mim foi ocasião de surpresa ao verificar que são já mais de 60 os antigos alunos desta Faculdade que se dedicaram ou dedicam à docência universitária já no ensino oficial já no ensino particular tanto em Portugal como no Brasil. E para citar alguns nomes insignes de antigos alunos recordamos Mário Martins, um dos maiores especialistas da cultura medieval, Manuel Antunes, professor da Universidade de Lisboa, Bacelar e Oliveira, na Universidade Católica, Júlio Fragata tam-

([1]) Tese apresentada por Júlio Fragata na Universidade Gregoriana: *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*, Braga, 1959. Para mais desenvolvimentos sobre o pensamento de Júlio Fragata, *vide* a Quarta Parte, capítulo Dois deste tomo.

bém no lançamento da filosofia na Universidade do Porto, Sousa Alves, notável na Filosofia da Ciência e na Lógica Matemática, L. Archer, professor de nome universalmente conhecido na Bioética, Celestino Pires na Universidade de Brasília, Roque Cabral na Faculdade de Filosofia e na Universidade Católica do Porto, Acílio Rocha e Manuel Gama na Universidade do Minho, António Manuel Martins na Universidade de Coimbra, Aloísio de Carvalho na Universidade de Pernambuco, António Banha de Andrade na investigação da História da Filosofia.

3.1. Não pode tratar-se de Neo-Escolástica em Portugal sem referência muito especial à presença da cultura franciscana. É um pensamento espiritualista em que se desenvolve a chama de S. Francisco de Assis, de S. Boaventura e a especulação de Escoto. *Colectânea de Estudos* (1.ª Série: 1946-1947; 2.ª Série: 1950-1954) era uma revista de cultura «no campo das Ciências, da Literatura e da Arte» e recolheu, além de outros, valiosos estudos de filosofia na linha de S. Boaventura e Escoto. O mesmo acontece com a revista *Itinerarium*, dirigida por João Diogo Crespo e António Domingues de Sousa, que em 1955 lhe sucedeu e é uma presença significativa original tanto no campo cultural como filosófico.

Ilídio de Sousa Ribeiro foi o autor que mais se destacou incialmente, publicando: «Escola Franciscana» (História e Filosofia), 1943; «Doutor subtil João Duns Escoto» (1944); «Frei Francisco de Santo Agostinho de Macedo — um filósofo escotista português e um paladino da Restauração» (1952); João Ferreira, actualmente no Brasil, e sobretudo o Prof. Manuel Barbosa da Costa Freitas, na Universidade Católica, e o Prof. João Cerqueira Gonçalves na Universidade de Lisboa e na Universidade Católica, que, dominando particularmente o pensamento de S. Boaventura e Escoto, cultivam hoje superiormente não a escolástica mas a Filosofia Moderna e Contemporânea e os problemas actuais onde apontam a riqueza e a perspectiva do pensamento franciscano. Por isso a sua notável especulação filosófica, ainda viva, e o seu contributo em ensaios e iniciativas culturais alcançaram relevo especial no panorama da filosofia portuguesa actual.

3.2. Apenas uma referência obrigatória ao Centro de Estudos Escolásticos de Lisboa. Este Centro começou por reunir alguns antigos alunos da Faculdade de Letras de Lisboa e da Faculdade de Filosofia de Braga. Depois alargou-se a outros estudiosos da filosofia e procurou despertar o apreço pelo estudo da Filosofia Escolástica, propondo «manter-se dentro da linha da Filosofia que formou os estudos da nossa terra até à reforma pombalina». O seu programa delineava um aprofundamento de uma Escolástica remoçada e aberta às contribuições da Filosofia Moderna. Este Centro começou a publicar a revista *Filosofia* (1954) tendo como directores António Alberto de Andrade (autor do livro *Verney e a Filosofia Portuguesa*

e outros livros e ensaios valiosos sobretudo históricos, nos quais «se presta justiça ao ensinamento da Filosofia Escolástica em Portugal nos séculos XVII e XVIII»), António Manuel Gonçalves e Maria Manuela Saraiva. O Prof. João Ferreira ([1]) inclui ainda neste Centro António Barata Tavares, Gustavo de Fraga, José Maria Cruz Pontes e Manuel Saldida. Os cursos, conferências e livros dos participantes deste Centro, a revista, os artigos e a numerosa participação deste grupo no I Congresso Nacional de Filosofia constituíram índice valioso da actividade destes então jovens filósofos. Em 1957, a direcção da revista foi remodelada e ampliada e depois o grupo dispersou-se mas mantendo-se activo nas lides filosóficas.

([1]) João Ferreira em *RPF*, 16 (1960), p. 207.

A fenomenologia em Portugal

Pedro M. S. Alves

1. Horizontes (¹)

Nada pode haver mais contrário ao espírito da fenomenologia de Edmund Husserl que falar de uma fenomenologia «alemã», «francesa» ou também ainda «portuguesa». A fenomenologia pretende ser uma ciência desenvolvendo-se no elemento da mais estrita universalidade e decididamente afastada de qualquer particularismo cultural ou nacional. Se há na fenomenologia husserliana lugar para uma referência essencial à facticidade da história e da cultura na própria ideia de ciência — e há-o certamente —, tal referência é relativa ao surgimento grego da ideia de uma humanidade autêntica e à Europa, enquanto destino e lugar de configuração dessa ideia mesma (²).

Recuperados no próprio movimento de autocompreensão da fenomenologia, mundo grego e Europa não têm, assim, um significado meramente étnico, cultural ou geográfico. Eles são o lugar de emergência e efectivação da *ideia de filosofia* — precisamente aquela de que a fenomenologia husserliana pretende ser a reapropriação e repristinação. Assim, para a fenomenologia de Edmund Husserl, não é a filosofia que é «grega» ou «europeia». Ao contrário, Grécia e Europa são *filosóficas* — elas

(¹) Nesta apresentação da fenomenologia em Portugal foram tidos em conta apenas aqueles autores cuja obra tenha incidido significativamente sobre a fenomenologia e se possa considerar já conclusa ou, pelo menos, com um rosto definitivamente estabilizado. Respondem a este critério Alexandre Fradique Morujão, Eduardo Soveral, Gustavo de Fraga, Júlio Fragata e Maria Manuela Saraiva. Não se consideram todos aqueles outros autores cuja actividade está ainda em curso. Sem pretensões de exaustividade, são de contar entre estes últimos nomes como António Fidalgo, Isabel Matos Dias, João Paisana, José Santos, Mafalda Blanc, Maria José Cantista, Michel Renaud, Nuno Nabais, Pedro Alves.

(²) Ver Ed. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, Husserliana* VI (doravante: *Hua*), especialmente *Abhandlung* A, «Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie».

pertencem à ideia de Filosofia porquanto irrompem e a si mesmas se compreendem no seu horizonte. E na medida em que a ideia de filosofia é a ideia de uma humanidade abandonando os particularismos e vivendo na universalidade e na responsabilidade últimas de um saber radical e autofundamentado, ser grego ou europeu significa, para Husserl, essa conversão à universalidade em que por vez primeira se descobre o sentido autêntico da humanidade.

Mais que por um método ou pela unidade de uma escola, a fenomenologia está marcada por esta sua vinculação à ideia originária de filosofia, ao modo da sua emergência grega e ao seu destino europeu e ocidental. Mas essa vinculação é ao mesmo tempo o ponto de um dissídio permanente, um dissídio que irrompe também — e sobretudo — no próprio interior do «movimento fenomenológico». Para lá de todas as melindrosas questões teóricas, no permanente e inconcluso debate sobre a configuração da fenomenologia enquanto disciplina filosófica joga-se acima de tudo uma *decisão* sobre o teor da ideia reitora de filosofia, sobre o sentido do legado grego, sobre o destino do mundo europeu e ocidental. Um debate sobre o significado último da fenomenologia enquanto doutrina e disciplina filosóficas é, assim, no seu estrato mais profundo e embora muitas vezes surdamente, um debate convocando o conceito de Europa, a experiência grega, a ideia de filosofia e o modo como essa ideia determina a humanidade europeia e fornece o esteio firme em que assenta toda a «cultura» ocidental.

Se não há uma fenomenologia «francesa», nem «alemã», nem também, pelas mesmas razões, uma fenomenologia «portuguesa», há, porém, espaço para perguntar pela *incidência em Portugal* do debate de fundo que perpassa toda a fenomenologia. A referência a Portugal não é, aqui, uma simples excrescência, motivada por uma qualquer curiosidade erudita, como se, por sua via, se pretendesse apenas acrescentar a especificidade — ou excentricidade — de uma «visão portuguesa» sobre a fenomenologia. Ao contrário, é porque Portugal pertence a essa mesma Europa e está determinado pela sua ideia reitora que tal pergunta alcança sentido, pertinência e actualidade. Olhando os desenvolvimentos portugueses da fenomenologia, não se procurará, pois, delimitar a especificidade de um olhar sobre algo exterior a partir de uma suposta idiossincrasia nacional já dada e determinada de antemão. É antes a nossa própria autocompreensão e o nosso rosto enquanto povo europeu que, também aí, inteiramente se joga e inteiramente se determina.

Esse debate — interno — em torno do significado da fenomenologia está, *prima facie*, enredado em questões teóricas que só uma competência longamente exercitada é capaz de dilucidar. Mas, por detrás deste plano técnico, muitas vezes quase escolástico, actua o motivo maior de um debate e de uma *decisão em curso* sobre a humanidade que somos e queremos ser, sobre o diagnóstico do nosso

presente, sobre o modo como a cultura europeia se reporta em globalidade à ideia filosófica da Grécia e retira dessa ideia o seu impulso director.

Apenas neste horizonte ganha sentido uma exposição sobre a fenomenologia em Portugal que seja ao mesmo tempo fenomenologicamente relevante.

2. A ideia de filosofia

Que é, pois, a filosofia, de cuja ideia a fenomenologia constantemente se reclama?

Na sua obra de fundo sobre *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*, de 1959, década em que se iniciam verdadeiramente os estudos de fenomenologia em Portugal (1), Júlio Fragata observa com acribia que nos «[...] seria difícil, se não impossível, formular uma definição concisa de Filosofia com a garantia de que Husserl a subscreveria» (2). Como logo de seguida faz notar, o carácter finalmente enigmático do empreendimento filosófico e a insuficiência de toda e qualquer definição nominal tomam voz nos próprios textos de Husserl, nomeadamente em *Krisis* quando se confessa que «[...] só os pensadores secundários, que na verdade não se podem chamar filósofos, estão satisfeitos com as suas definições» (3). Será justamente esse enigma último acerca do escopo e significado do

(1) Os anos 40 viram aparecer estudos de Diamantino Martins («Fenomenologia e imortalidade», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2, 1946) e de Severiano Tavares («Os arquivos de Husserl», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2, 1946) que ficaram, porém, sem continuidade. Em 1952 surge a primeira obra de Husserl traduzida para o português (*A Filosofia como Ciência Rigorosa*), com um longo prefácio de Joaquim de Carvalho. A partir de 1954, Alexandre Fradique Morujão, Gustavo de Fraga e Júlio Fragata iniciam a sua actividade de investigação e publicação, actividade essa que ocuparia continuadamente de um modo quase exclusivo a cena dos estudos fenomenológicos em Portugal até meados dos anos 60, com intervenções apenas ocasionais de Vergílio Ferreira («Da fenomenologia a Sartre, I Fenomenologia», in *O Existencialismo é um Humanismo*, Lisboa, Presença, 1962), Ribeiro da Silva («O antipsicologismo de Husserl», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 18 (1962)), Manuel Antunes («Crítica literária e fenomenologia», *Brotéria*, 76 (1963)) e José de Sousa Brito («Fenomenologia do direito e teoria egológica», *Estudos Políticos e Sociais*, 1 (1963)). A partir de 1965, Eduardo Soveral e Manuela Saraiva iniciam a sua actividade na área dos estudos fenomenológicos. Para uma bibliografia cronológica dos estudos fenomenológicos em Portugal até 1984, ver Maria de Fátima Lambert de Sá, «Publicações sobre a fenomenologia em Portugal: Lista cronológica», *in* «II Colóquio Português de Fenomenologia», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 4 (1985).

(2) Júlio Fragata, *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*, Braga, Livraria Cruz, 1959, p. 203.

(3) «Für welchem [Selbstdenker] hat in seinem philosophierenden Leben "Philosophie" aufgehört ain Rätsel zu sein; [...] nur die sekundären Denker, die in Wahrheit nicht Philosophen zu nennen sind, sind mit ihren Definitionen beruhigt.» *Krisis*, *Hua* VI, p. 512 (texto referido por J. Fragata, *op. cit*, p. 204).

empreendimento filosófico que, como veremos, motivará a dissidência maior de Júlio Fragata relativamente à obra de Edmund Husserl.

Contra todas as visões apressadas ou superficiais, deve, porém, ser dito — na esteira, aliás, da própria leitura de Júlio Fragata (1) — que o tratamento husserliano do tema está longe de ser inconclusivo ou superficial. Pois, nos lugares onde a questão é tratada *ex professo*, não se trata tanto, para Husserl, de submeter a filosofia ao império da pergunta «que é?», de modo a produzir mais uma definição nominal, mas de surpreender *na emergência de uma tal pergunta* a irrupção da própria atitude filosófica. A filosofia é o lugar onde há qualquer coisa como uma pergunta dirigida àquilo *que é*. Só nela se descobre este «em si» da realidade e da verdade. O interesse mais alto que a suporta é, por isso mesmo, para Husserl, o da *ciência*. E a sua marca mais própria consiste, já desde os escritos fundadores de Platão, na recusa da relatividade do *dokei moi*, do «é assim que me parece», e no visar uma convicção que universalmente se justifique *na experiência originária da coisa mesma*. Uma convicção que seja, portanto, não a relatividade e contingência de um opinar ou de um pensar situado, mas a omnivalidade de uma *episteme*.

A máxima husserliana *zu den Sachen selbst* não é apenas uma resposta polémica ao coevo *zurück zu Kant*, e uma reacção vigorosa a um certo entendimento da filosofia como actividade literária e erudição histórica. Ela pretende ser a expressão mais viva da orientação de fundo da filosofia. O seu desígnio último é a edificação de uma vida teorética desenvolvida na apodicticidade de uma experiência originariamente doadora das próprias coisas. Tal intuição doadora é, aí, fonte última de todo o saber e de toda a convicção justificada. Só esta vida teorética, enquanto lugar de emergência deste *em si* da verdade e da realidade, cumpre cabalmente o que é, para Husserl, a força mais estuante da ideia grega da filosofia. E, como é amplamente conhecido e também bastamente referido por Júlio Fragata, a realização husserliana deste programa de edificação de uma *ciência estrita* (*strenge Wissenschaft*) passa pelo dispositivo metodológico da redução ou *epoche*, em que toda a crença e todos os juízos prévios acerca do mundo transcendente da experiência natural são postos entre parênteses, e pela afirmação da principialidade da correlação entre ser e consciência, principialidade essa que torna a posição de um *ser* desligado das modalidades da sua doação a uma consciência possível e à experiência originariamente doadora correspondente — portanto, à vivência da *verdade* — um contra-senso insustentável.

Desde os seus primeiros trabalhos, Júlio Fragata esteve particularmente atento a este desígnio da fenomenologia em se apresentar como o cumprimento radical da

(1) *Vide* Júlio Fragata, *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*, Braga, Livraria Cruz, 1959, pp. 206 e segs.

ideia de cientificidade e da vida teorética que lhe dá acesso ([1]). A redução fenomenológica é descrita como o dispositivo, instituidor de um idealismo apenas «irreal-metódico» ([2]), apto a cumprir o desígnio de uma filosofia primeira, ou de uma ciência omnifundamentadora, desenvolvendo-se na máxima radicalidade da ausência de pressupostos e atinente aos *rhizomata panton*, na expressão celebrada por Husserl no artigo do *Logos* de 1911 ([3]).

Quanto à redução principial do ser aos modos da sua doação a uma consciência, «trata-se», como sublinha Júlio Fragata, «de uma depuração mental orientada pelo critério da "evidência apodíctica" que exige uma tal ausência de preconceitos e que, por isso mesmo, nos leva à culminância do "fenómeno puro" que é a coisa puramente intuída, como compreendida na vivência do sujeito cognoscente» ([4]). Este «fenómeno puro» ou este objecto intencionalmente reduzido, elemento em que se desenvolve toda a fenomenologia de Husserl, constitui a «[...] evidência apodíctica da coisa em si no sujeito cognoscente [...], não um regresso à coisa em si enquanto exterior ao sujeito, mas sim uma evidenciação da coisa em si *no* sujeito» ([5]).

Paralelamente à assimilação compreensiva dos temas maiores da reflexão husserliana, desenha-se desde muito cedo, porém, nos trabalhos de Júlio Fragata, uma progressiva caracterização da filosofia em ruptura com a orientação da fenomenologia husserliana para uma *ciência estrita* e, mais precisamente, em ruptura com a pretensão da fenomenologia transcendental em se apresentar como o fundamento último e radical da filosofia.

([1]) Sobre a génese, motivações e evolução da doutrina de Husserl são de destacar dois excelentes trabalhos do autor, intitulados «A filosofia de Husserl» e «O impulso psicológico da fenomenologia de Husserl», in *Problemas da Fenomenologia de Husserl*, Braga, Livraria Cruz, 1962.

([2]) «Dum modo *positivo*, o idealismo de Husserl pode ser considerado como *metódico*.» «A originalidade da "epoché" está precisamente em possibilitar um idealismo, sem contradizer o realismo.» «O idealismo husserliano não é portanto devido a uma aproximação exagerada do sujeito com prejuízo do objecto, mas ao facto de considerar esta relação segundo um aspecto novo, isto é "entre parênteses" ou na atitude transcendental, onde o seu carácter "mundano" ou existência no sentido "natural", sem ser negado, deixa de ser considerado.» Júlio Fragata, *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*, Braga, Livraria Cruz, 1959, pp. 189, 187 e 198, respectivamente.

([3]) «Philosophie ist [...] ihrem Wesen nach Wissenschaft den wahren Anfängen, von den Ursprüngen, von den *rhizomata panton*. Die Wissenschaft vom Radikalen muss auch in ihrem Verfahren radikal sein und das in jeder Hinsicht», *Philosophie als strenge Wissenschaft, Hua* XXV, p. 61.

([4]) «Fenomenologia e gnosiologia», in *Problemas da Filosofia Contemporânea*, Braga, Faculdade de Filosofia da UCP, 1989, pp. 63-64.

([5]) «Uma interpretação do fenómeno puro de Husserl», in *Problemas da Filosofia Contemporânea*, Braga, Faculdade de Filosofia da UCP, 1989, p. 55 (sublinhado nosso).

Este rompimento determina-se e ganha paulatina consistência ao longo de toda a produção filosófica de Júlio Fragata ([1]). Nas suas linhas de força fundamentais, ele está, todavia, já prenunciado na obra seminal de 1959 pelo modo como aí se pretende surpreender uma aporia inultrapassável na doutrina husserliana da constituição objectual.

Na verdade, a relação dos «noemas-predicados» ao *X* determinável ou «objecto puro e simples» constitui a *vexata quæstio* da interpretação dos parágrafos 129--134 das *Ideen* de Edmund Husserl ([2]). Na apresentação canónica, têm as noeses, enquanto actos intencionais, relação a um conteúdo objectual ou unidade ideal de sentido, o qual Husserl designa pela expressão de «noema». A intencionalidade não está, contudo, referida ao noema como objecto; ela está-o, sim, ao objecto *através* do noema, de tal modo que, nos textos de Husserl, o termo da relação intencional surge sob a forma do objecto *X*, o qual é visado enquanto tal ou tal e pelo noema fica determinado segundo o seu teor peculiar de sentido. Este *Gegenstand schlechthin*, ou «objecto puro e simples» (em contraposição ao objecto *im Wie seiner Bestimmtheiten*), sobredetermina a relação intencional da noese ao noema por uma relação do próprio noema ao seu objecto determinável. É justamente nesse sentido que o noema é, segundo Husserl, «predicado» de um *etwas* ou de um *X* determinável.

Júlio Fragata releva com acribia esta muito peculiar transcendência no seio do noema, como se a consciência se ultrapassasse não só em direcção ao que lhe é ainda imanente em sentido intencional (o próprio noema), mas também em direcção ao que lhe é pura e simplesmente transcendente: «Esta referência só pode ser explicada como uma nova espécie de "transcendência" no seio da consciência, e portanto, assim como o noema transcende a noese, também o "objecto" deve transcender o noema.» ([3]) Sem qualquer paradoxo, a compreensão do modo de ser desta transcendência da unidade objectual abre as portas para uma leitura da doutrina husserliana como um idealismo não apenas metódico. Basta que, como os próprios textos husserlianos sugerem, o objecto = *X* seja determinado como *um momento*

([1]) Este movimento de distanciação e crítica está bem patente em ensaios como «A fenomenologia de Husserl como fundamento da filosofia» (1962), «O conceito de ontologia em Husserl» (1965), «Fenomenologia e problema crítico» (1962), «Reflexões sobre o método filosófico e suas implicações gnosiológicas» (1971), «Fenomenologia e gnosiologia» (1985), «A filosofia e o saber» (1986). Os textos referidos estão agrupados, entre outros ainda, em duas colectâneas, intituladas *Problemas da Fenomenologia de Husserl*, Braga, Livraria Cruz, 1962, e *Problemas da Filosofia Contemporânea*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1989.

([2]) *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, Hua* III-1, pp. 297-310, especialmente §131, pp. 301-304.

([3]) *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*, Braga, Livraria Cruz, 1959, p. 143.

último de sentido, isolado por uma «abstracção formalizante», e que o modo da sua constituição seja descrito como uma *síntese de identificação* entre a multiplicidade aberta dos noemas-predicados, de tal modo que «o objecto» seja, aqui, apenas o título para o precipitado desta síntese infinita e nunca um simples e inefável «para lá». A peculiaridade da leitura de Júlio Fragata define-se precisamente pela rejeição desta direcção de interpretação (uma rejeição provavelmente sugerida pela compreensão da relação entre noema e objecto a partir do modelo da percepção e não do juízo), deixando, em consequência, pairar numa zona mal determinada o estatuto e modo de ser deste elemento último da referencialidade objectiva da vivência intencional. Esta opacidade vê-se projectada sobre a própria análise constitutiva de Husserl e é por isso que Júlio Fragata pode declarar que «[...] o pensamento de Husserl é, neste ponto, particularmente misterioso» ([1]). Mas o assinalamento desta aporia — real ou construída — no estatuto da objectualidade não é, para ele, um ponto isento de consequências globais sobre o alcance e significado da fenomenologia transcendental de Edmund Husserl. De facto, esse ponto dá a primeira oportunidade para uma decisão interpretativa que se expressa, já nessa obra inicial, de um modo terminante: «Em consequência desta sua posição, o "objecto intencional" como que oscila intermediariamente entre o noema e a transcendência peculiar da atitude natural.» ([2]) Deste modo, o objecto intencional conserva, por um lado, «[...] o carácter imanente e portanto intrínseco ao noema e, por outro, destaca-se deste numa espécie de transcendência imanente que lhe dá um carácter, se assim é lícito exprimirmo-nos, de uma espécie de "em si" transcendental» ([3]).

Esta suposta zona de sombra na doutrina da constituição objectual conduz Júlio Fragata à primeira enunciação de uma crítica de fundo à fenomenologia transcendental. De facto, ela significa, aos olhos de Júlio Fragata, que a objectualidade não pode ser inteiramente reconduzida a uma génese meramente subjectiva (atinente apenas ao objecto «mentado», «abstracto», enquanto puramente significado). Significa também que a atitude natural não é inteiramente absorvível pela atitude transcendental e pelo seu ponto de vista próprio (o da doutrina da constituição), mas que, pelo contrário, esse mundo da experiência natural, enquanto algo primitivamente dado à consciência, deverá permanecer como uma esfera à qual a filosofia deverá inevitavelmente voltar *abandonando a própria redução fenomenológica e a identificação principial entre ser e consciência* que estão na base do pro-

([1]) *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*, Braga, Livraria Cruz, 1959, p. 144.
([2]) *Ibidem.*
([3]) *Ibidem.*

jecto husserliano de uma *strenge Wissenschaft*: «Não vemos possibilidade de *parar na significação pura*, ou seja, no objecto enquanto meramente significado, como pretende Husserl. E, sair da significação, *equivale a cair, inevitavelmente, na atitude natural.*» (1)

Firmado nestas posições, Júlio Fragata intenta deste modo uma verdadeira subversão da posição de fundo de Edmund Husserl. Efectivamente, para Júlio Fragata, na fenomenologia transcendental de Husserl, enquanto projecto de fundamentação radical desenvolvendo-se apenas no elemento da consciência transcendental reduzida e atinente à objectividade enquanto meramente conhecida, «[...] o excesso de radicalismo manifesta-se verdadeiramente como uma *falta* de radicalismo», pois, «se Husserl quisesse apresentar a sua fenomenologia como verdadeiro fundamento da Filosofia, teria [...] que negar a realidade do objecto enquanto exterior e, em geral, o mundo existente em si». Em consequência, «uma análise penetrante desse problema levá-lo-ia à conclusão de que, afinal, o verdadeiro radicalismo consiste, sem dúvida, em começar com o objecto conhecido, mas não em considerá-lo como *meramente* conhecido» (2), de tal modo que, finalmente, «o ideal da fundamentação radical se viu assim, como em Descartes, condenado ao fracasso» porque o necessário «abandono da atitude transcendental» em direcção à esfera da naturalidade «não equivale, de modo nenhum, a cair numa posição ingénua ou pré-científica», mas se impõe «[...] em virtude da mesma exigência de radicalismo» (3).

Tudo se condensa, nestes primeiros trabalhos de Júlio Fragata, na necessidade de considerar o ente na sua existência e transcendência mesmas, não apenas enquanto ente significado e reduzido a «fenómeno puro» da consciência (4). Mas tomar o ente na sua existência cifra-se em pôr a atitude natural como sede de

(1) *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*, Braga, Livraria Cruz, 1959, p. 249 (sublinhados nossos).

(2) *Ibidem*, p. 257.

(3) *Ibidem*, pp. 259 e 261. Veja-se também «A fenomenologia como fundamento da Filosofia», in *Problemas da Fenomenologia de Husserl*, Braga, Livraria Cruz, 1962, pp. 110 e segs., por exemplo: «Ora a significação exige uma relação essencial a qualquer coisa que se significa. Implica portanto qualquer existência de carácter "transcendente" que deve ser o termo ou, pelo menos, o fundamento desta significação. Numa inibição total do carácter transcendente, a significação perde inteiramente o seu sentido e chegamos ao paralogismo de uma significação que ultimamente nada significa.» «Para ser legítimo parar *só* no primeiro aspecto, não basta prescindir do segundo; será preciso provar que este não tem razão de ser. De outro modo, o filósofo arrisca-se a não ter em conta *toda* a realidade», pp. 110 e 114.

(4) «Se a consideração do fenómeno exige inevitavelmente uma existência transcendente, somos forçados a defender que a própria «atitude natural» se deve manter como uma exigência fenomenológica.» «A fenomenologia como fundamento da filosofia», in *Problemas da Fenomenologia de Husserl*, Braga, Livraria Cruz, 1962, p. 114.

questões próprias a que a filosofia se não pode eximir. O passo decisivo, ao mesmo tempo de passagem e de desbravamento destoutra dimensão, deu-o Júlio Fragata num importante trabalho de 1961, intitulado «Fenomenologia e problema crítico» ([1]). Segundo as expressas declarações do autor, tal trabalho «[...] pretende delinear uma solução do "problema crítico" a partir do conceito husserliano de "fenómeno"» ([2]). Mas isso não significa que o aparato conceptual da fenomenologia de Edmund Husserl seja apenas usado como chave de solução do problema kantiano de uma crítica do conhecimento, mesmo que, para Júlio Fragata, «a fenomenologia husserliana» seja, nesta questão, «o início necessariamente primordial» ([3]). Pelo contrário, a originalidade — e importância — deste trabalho, aquilo em que ele é uma verdadeira obra de desbravamento para lá da posição estritamente fenomenológica, está em que, por sua via, se tenha «[...] *adquirido novamente uma relação essencial a um sujeito e a um mundo "transcendentes"* por uma supressão reflexa dos "parênteses" metodologicamente introduzidos por Husserl» ([4]). É por essa via que o retorno à atitude natural e o amplexo do «ente real» na sua existência e transcendência mesmas se desenvolve, para Júlio Fragata, como prolongamento e intensificação do radicalismo de Edmund Husserl e não como uma queda em uma qualquer posição ingénua, pré-científica ou pré-filosófica.

Na verdade, se a redução do ser ao fenómeno puro é a estratégia adequada para a *explicitação* do «como» do conhecimento, ela deixa, por força dessa sua mesma posição metodológica, completamente na sombra a questão maior relativa ao problema de saber como é essa evidência do fenómeno em si mesma *possível* ou qual o fundamento que suporta a «fenomenalidade do fenómeno». Eis a direcção em que a meditação sobre o problema crítico conduz, através da fenomenologia, a uma limitação ou circunscrição do próprio espaço em que a fenomenologia se desenvolve e encerra. Esta circunscrição permite ver para lá. E a questão directora é, aí, o que torna possível ou está pressuposto como fundamento para que haja essa *mostração* do ser numa consciência que para a fenomenologia é um simples

([1]) O ensaio foi propositadamente escrito como último trabalho da obra *Problemas da Fenomenologia de Husserl*, a qual reunia trabalhos escritos desde 1956. Pela sua posição conclusiva, ele apresenta-se como uma primeira saída para as dificuldades diagnosticadas na fenomenologia transcendental de Edmund Husserl desde a dissertação de doutoramento *A Fenomenologia de Edmund Husserl como Fundamento da Filosofia*.

([2]) *Problemas da Fenomenologia de Husserl*, Braga, Livraria Cruz, 1962, p. 9.

([3]) «Chegamos, portanto, a uma conclusão: a fenomenologia husserliana, enquanto apela para a evidência do *cogito*, seja qual for a origem do conteúdo deste e, portanto, mesmo enquanto conserva «entre parênteses» qualquer carácter existencial, é o início necessariamente primordial.» «Fenomenologia e problema crítico», in *ibidem*, p. 167.

([4]) *Problemas da Fenomenologia de Husserl*, Braga, Livraria Cruz, 1962, p. 10 (sublinhados nossos).

ponto de partida e um dado primitivo para lá do qual não tem já sentido interrogar. Essa inquirição conduz, segundo as declarações expressas de Júlio Fragata, ao trânsito da fenomenologia para a ontologia e permite, em retrospectiva, pôr a descoberto os pressupostos e os limites em que se desenvolve o próprio método fenomenológico: «Perante a evidência do "fenómeno", temos uma conclusão inevitável: o problema da capacidade da mente, em ordem a uma evidência, pelo menos psicológica, está de um modo concreto ou *onticamente* resolvido em nós; caso contrário, essa evidência não poderia transparecer. Falta-nos contudo — é o trabalho mais difícil — investigar *como* está resolvido em nós. Partindo, portanto, da evidência do fenómeno husserliano, reflectiremos sobre as suas implicações para ver se, através delas, encontramos uma justificação *ontológica* e, com ela, uma consolidação da mesma evidência que assim ficará objectivamente fundamentada [...].» (1)

Se bem que não plenamente desenvolvida, a linha fundamental da reflexão de Júlio Fragata sobressai com particular nitidez: uma vez mais estribado no caso da evidência perceptiva e não da intuição categorial, o ensinamento mais basilar da evidência fenoménica é, para o autor, a sua *finitude*, não enquanto elemento intrínseco e constitutivo, mas como nota peculiar do modo humano de toda a doação (2). E desta finitude se segue, como «primeira implicação», que «o aparecimento do "fenómeno" [...] exige um sujeito cognoscente na sua existência natural», pelo que, para Júlio Fragata, «o "eu puro" de Husserl fica portanto ultrapassado, exigindo o seu carácter ôntico de existência independente da mera correlação eu-objecto» (3). Esta regressão do «eu puro», fechado na correlação noético-noemática, até ao eu ôntico e existencial finito, como raiz da possibilidade do próprio fenómeno, contém, como «segunda implicação», o princípio de uma determinação extrínseca do sujeito por um real em si mesmo existente. Esta circunstância faz da actividade imanente do conhecer um «conhecer-se implicado noutro, ou, o que é equivalente, [um] conhecer o outro implicado em si» (4), ou seja, uma relação, ao mesmo tempo impressiva e expressiva, entre um sujeito facticamente existente e um real

(1) «Fenomenologia e problema crítico», in *Problemas da Fenomenologia de Husserl*, Braga, Livraria Cruz, 1962, pp. 170-171.

(2) «A nota fundamental que se manifesta é a seguinte: estamos perante um conhecimento que não é absoluto. [...] O seu carácter deficiente, finito, é inegável, e não temos que insistir mais em evidenciá-lo. [...] Se o nosso conhecimento é finito, ou deficiente, a nossa evidência nunca pode ser absoluta. [...] Este pormenor leva-nos a compreender a ânsia de Husserl por uma evidência cada vez mais perfeita e que continuamente se afastava como um ideal inacessível.» «Fenomenologia e problema crítico», in *ibidem*, pp. 171-172.

(3) *Ibidem*, p. 176.

(4) *Ibidem*, pp. 185-186.

transcendente enquanto condição de possibilidade da própria doação objectual para uma consciência.

Esta posição obtida por Júlio Fragata no ensaio em apreço foi decisiva para a elaboração final dos seus pontos de vista mais próprios. Se a evidência do fenómeno na apodicticidade da experiência transcendental impõe uma pergunta regressiva sobre as suas condições ontológicas e, com ela, uma nova tematização da esfera da naturalidade, se isso vale agora como o questionar verdadeiramente radical, a filosofia definir-se-á no horizonte de uma tal questão e abandonará, em consequência, a orientação husserliana para uma *ciência estrita* inteiramente desenvolvida no quadro metódico da *epoche* fenomenológica ([1]). Para Júlio Fragata, este retorno à esfera da naturalidade não faz da Filosofia uma qualquer enciclopédia das ciências naturais. A questionação filosófica é de outra ordem e abre uma inteiramente diversa dimensão. De facto, «o ponto de partida de qualquer saber [científico] está aí, como o solo debaixo dos pés», pois ele é esse terreno firme e incontornável da experiência que «muito frequentemente» fornece a qualquer ciência «consistência válida prescindindo da sua fundamentação filosófica» ([2]). Husserl havia estabelecido «[...] que uma filosofia não pode começar directamente de modo ingénuo, portanto, não pode começar como as ciências positivas, que se estabelecem no terreno previamente dado da experiência do mundo como sobre um pressuposto cuja existência é evidente» ([3]). Em consequência, Husserl tomara a regressão do mundo até ao seu sentido e ao tecido de operações subjectivas em que ele se constitui como a tarefa própria da filosofia. Fiel à sua ideia de que, com tal regressão, é o objecto apenas mentado, ou significado, que se obtém, mas não o próprio solo da experiência natural como doação da transcendência, Júlio Fragata entende agora de um modo inteiramente diferente o papel da reflexão filosófica sobre o domínio da experiência natural. Ela não reduz o ser à subjectividade, mas «des-implica» o que está envolvido, implicado, na riqueza da experiência, de tal modo que, por essa via, se alça até aos supostos meta-empíricos da experiência empírica enquanto tal. Assim, em contraposição à direcção própria das ciências

([1]) «Uma ontologia perfeitamente fundamentadora e autofundamentada, sem excluir o "objecto como tal" no seu aspecto fenomenológico, deve penetrar, mais intimamente, até à realidade primordial do "ser como tal" enquanto transcendente ao puro fenómeno. Só deste modo julgamos possível uma ontologia que veja suficientemente satisfeitas as exigências duma "reflexão racional sobre o ser"». «O conceito de ontologia em Husserl», in *Perspectivas da Fenomenologia de Husserl*, Coimbra, 1965, p. 43.

([2]) «A filosofia e o saber», in *Problemas da Filosofia Contemporânea*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1989, p. 72.

([3]) «[...] dass eine Philosophie nicht naiv geradehin anfangen kann, also nicht so wie die positiven Wissenschaften, die sich auf dem vorgegeben als selbsverständlich seiend vorausgesetzten Boden der Welterfahrung ansiedeln». *Ideen* III, *Nachwort...*, p. 160.

naturais, «a investigação filosófica vai», para Júlio Fragata, «[...] mais longe e explica a consistência deste ponto de partida, *intuindo especulativamente* as suas implicações» (1).

Não, portanto, a evidência apodíctica do objecto reduzido (puramente significado) na consciência, não a pura experiência natural na sua ingenuidade, mas a *especulação*, que pondera a profundidade da própria experiência, que a *lê* — sem, porém, a submeter ao império da doação evidente — porquanto desdobra o que está «implicado» na doação fenoménica de toda a existência transcendente — tal é, para Júlio Fragata, o regime próprio da indagação filosófica. A experiência natural não é, assim, um *Boden*, um solo firme para uma regressão luminosa à evidência na subjectividade; ela é antes um *bathus*, a um tempo denso e profundo, cujo sentido e pressupostos lançam para lá da esfera da consciência transcendental reduzida.

Enquanto tal visão especulativa, a filosofia está dirigida ao que de meta-empírico se pressupõe — se «implica» — em toda a *empeiria*: «Na filosofia, a implicação é, porém, meta-empírica e mesmo meta-racional; assim, na uniformidade dos acontecimentos, está implicado o nexo causal, no dinamismo da minha vida, a perenidade de mim mesmo, nos seres, está implicado o ser, na contingência das coisas, o Absoluto...» Que este saber — só ele radicalmente *filosófico* — se alce acima de toda a *empeiria* e da própria esfera da abstracção matemática, e também mesmo do método de evidenciação fenomenológica, que só atinge o «objecto proporcionado ao entendimento humano» (2), isso resulta, agora, com evidência da caracterização do teor e do alcance próprio desta «visão especulativa» segundo Júlio Fragata. E daí decorre que a filosofia não prova, como a física, como também não demonstra, como a matemática. Levando à extrema radicalidade esta direcção própria do questionar filosófico, para Júlio Fragata há antes que dizer que «a filosofia não deveria sequer considerar-se de índole racional». Na verdade, «a racionalidade culmina na matemática e cessa na Filosofia para dar lugar à *especulação* em que o «intelecto» completa e ultrapassa — e, de algum modo, antecede — o poder da «razão»». Por isso, «a Filosofia [...] simplesmente "intui" por especulação ou atinge analogicamente aquilo que está implicado em tudo o que conhece-

(1) «A filosofia e o saber», in *Problemas da Filosofia Contemporânea*, Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1989, p. 72 (sublinhados nossos).

(2) «Mas não podemos negar que a insistência no carácter descritivo deste método implica o perigo dum encerramento no mundo meramente sensível. A descrição, no sentido estrito, atem-se àquilo que transparece conscientemente através da sensibilidade e portanto restringe-se aos seres materiais cuja quididade constitui o objecto directamente proporcionado à nossa inteligência.» *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia*, Braga, Livraria Cruz, 1959, p. 220.

mos quer espontaneamente, quer por demonstração física, quer por raciocínio matemático» ([1]).

É neste alargamento do pensar que reside a filosofia. O objecto representado é um, mas o objecto significado está para lá do representado e pertence às condições não-empíricas do objecto representado. Por essa via, a filosofia não se expressa em proposições verificáveis numa evidência originariamente doadora. Ela tem o carácter de uma penetração compreensiva que acolhe em si a diversidade das leituras e a individualidade do próprio investigador: «Mantendo-se a Filosofia no campo onde divergem "representação" e "significação", entramos num âmbito especificamente pessoal e, por isso, também misteriosamente subtil. [...] Em virtude da sua mesma natureza, o progresso da investigação filosófica é, portanto, mais pessoal.» ([2])

O *organon* desta visão especulativa é o princípio da *transposição analógica* ([3]) e o seu tema director é a *causalidade* ([4]). Com isto, rompe Júlio Fragata definitivamente com a posição husserliana, para a qual a dilucidação das causas pertence ao pensamento científico-natural. A causalidade que subtende a investigação filosófica — enquanto *especulação* e não ciência ou mesmo «ciência estrita» — é a causalidade «vertical» que religa os entes, *qua* contingentes, à actividade «dutiva» de Deus como ser absoluto ([5]). Ao regressar à esfera da naturalidade, Júlio Fragata lograra já res-

([1]) «A filosofia e o saber», in *Problemas da Filosofia Contemporânea,* Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1989, pp. 69-70.

([2]) «Reflexão sobre o método filosófico», in *ibidem,* p. 51.

([3]) «[...] sendo a índole da Filosofia essencialmente especulativa, exige-se que este conhecimento por implicação se baseie no facto de a nossa capacidade atingir o objecto meta-empírico por uma "transposição analógica"». «A filosofia e o saber», in *ibidem,* p. 69.

([4]) «[...] o problema da acção causal entre os seres do universo ultrapassa o desenvolvimento das ciências. Estas têm que ter algum fundamento e um dos fundamentos possíveis é o da causalidade entre esses mesmos seres. Mas o discernimento desse fundamento não pertence directamente ao cientista mesmo que ele fale em termos de causalidade. É um problema que só filosoficamente pode ser debatido e esclarecido.» «O problema da causalidade», in *ibidem,* p. 190. Nesta posição ecoam os desenvolvimentos embrionários de *A Fenomenologia de Husserl como Fundamento da Filosofia,* Braga, Livraria Cruz, 1959, por exemplo, p. 220: «Para que estes possam ser ultrapassados [os seres materiais], requer-se um princípio de ordem racional — o princípio de causalidade — em virtude do qual a consideração do ser sensível postula o ser ultra-sensível. A posse deste princípio supõe que a consciência humana tem ânsias de ultrapassar o seu objecto directamente proporcionado e por isso implica uma concepção analógica do ser como que inata ou estrutural à mesma consciência.»

([5]) «A acção criativa de Deus ou qualquer outra acção que possamos conceber proveniente dele em relação ao universo criado não é uma actividade produtiva nem indutiva. É uma actividade dutiva, o que nem por isso significa, antes pelo contrário, que seja menos profunda e fundamental. Deste modo, a criação não a concebemos como uma produção, mas sim como dução, o que implica a origem do mundo a partir da potencialidade livre do ser absoluto.» «O problema da causalidade», in *Problemas da Filosofia Contemporânea,* Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1989, pp. 194-195.

tabelecer um realismo de base em contraponto ao idealismo «apenas metódico» de Husserl ([1]). Com a interrogação do ente na sua transcendência a partir do tema da causalidade «vertical», alcança Júlio Fragata incorporar o tema teológico-filosófico da criação no próprio cerne da inquirição filosófica e, por essa via, também todo o património especulativo da filosofia escolástica ([2]). Husserl declarara que «é preciso perder o mundo pela *epoche* para o ganhar de novo numa auto-reflexão universal» ([3]). Mas este esforço para reduzir toda a transcendência à vida monádica do *ego* não triunfa. Ele encerra-se no vórtice da subjectividade e perde de vista o enigma da transcendência. O amplexo do real, a demanda do radicial, só se efectiva pela libertação da subjectividade em direcção a Deus como fundamento último e verdadeiramente radical. Deste modo, para Júlio Fragata, a definição de filosofia — esse «enigma» na confissão do próprio Husserl — rompe decididamente com a leitura husserliana do ideal grego de uma *ciência* apontado a uma racionalização integral e, no cumprimento da mesma exigência husserliana de radicalidade, abre-se ao legado da tradição cristã, incorporando-o como um ingrediente essencialmente formador de toda a inquirição filosófica e da própria cultura europeia, que nela se suporta.

3. Mundo e historicidade

O rigor da exposição, o estilo ao mesmo tempo claro e denso, o conhecimento extensivo dos textos pertinentes, o domínio acabado das matérias fazem dos trabalhos de Alexandre Fradique Morujão um dos pontos altos da interpretação e comentário da obra de Edmund Husserl, na linha de estudiosos de nomeada como Iso Kern, Eduard Marbach, Robert Sokolowski e outros.

Já o primeiro grande trabalho de Alexandre Morujão, intitulado *A Doutrina da Intencionalidade na Fenomenologia de Husserl,* acusa embrionariamente essas qualida-

---

([1]) «Refugiando-se na "consciência transcendental", Husserl pretendeu prescindir do problema idealismo-realismo que tinha sido o grande escolho através da História da Filosofia. Por isso, nem negou, nem afirmou a realidade como extraconsciente; simplesmente deixou de a considerar filosoficamente, como quem pretende ultrapassar o obstáculo, rodeando-o.» «Metafísica husserliana e metafísica tomista», in *Problemas da Fenomenologia de Husserl,* Braga, Livraria Cruz, 1962, p. 129.

([2]) Veja-se «Metafísica husserliana e metafísica tomista», «O problema de Deus na fenomenologia de Husserl», in *ibidem,* e ainda «O existencialismo teológico de Kierkgaard» e «Importância da filosofia para o estudo da teologia», in *Problemas da Filosofia Contemporânea,* Braga, Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1989.

([3]) «Man muss erst die Welt durch *epoché* verlieren, um sie in universaler Selbstbesinnung wiederzugewinnen.» *Cartesianische Meditationen, Hua* I, p. 183.

des [1]. Num largo conspecto da obra de Edmund Husserl até então publicada, desde *Logische Untersuchungen* até *Cartesianische Meditationen*, as teses husserlianas mais conspícuas são expostas e comentadas com acribia, num diálogo constante com os textos que não dispensa a atenção — e por vezes a adesão — às teses dos mais relevantes comentadores.

Esse movimento de compreensão global do pensamento de Husserl prolongou-se e amplificou-se no segundo grande trabalho de Alexandre Morujão, todo ele dedicado à questão da intencionalidade constitutiva do *mundo* no quadro da fenomenologia husserliana [2].

A escolha de um tal tema para a obra que constitui o seu trabalho maior contém já uma decisão interpretativa. Na verdade, não se trata, para Alexandre Morujão, de privilegiar arbitrariamente um de entre os múltiplos aspectos e problemas da fenomenologia transcendental de Husserl. Pelo contrário, para Alexandre Morujão — fazendo sua, aliás, a tese de um artigo célebre de Eugen Fink — a questão fenomenológica *enquanto tal* é a questão do modo de ser do mundo e do modo primário da sua doação para a subjectividade. A elaboração do problema do mundo será, ao mesmo tempo, a questão de fundo da fenomenologia e a resposta cabal, por fim cientificamente elaborada e cientificamente desenvolvida, para os problemas mais fundos da *ratio* europeia, problemas que vieram plasmar-se na tradição da antiga metafísica e do pensar especulativo. É precisamente neste contexto que Alexandre Morujão pode afirmar que «[...] à Filosofia, tal como a concebe Husserl, ou à fenomenologia — tal é a designação husserliana do seu próprio pensamento filosófico — compete o estudo do mundo que é pressuposto das ciências mundanas ou positivas», de modo que, «se a filosofia pretérita, a metafísica dogmática, era movimentada pela questão fundamental da origem do ente, a fenomenologia, por seu termo, pergunta pela *origem do mundo*» [3]. Assim, para Alexandre Morujão, «[...] revelar a estrutura e o sentido desse "mundo" parece ser o verdadeiro tema da meditação husserliana» [4]. No quadro desta questão, toda a inquirição deve regredir até ao ponto onde, por detrás de todas as formações teoréticas sedimentadas, se recupera finalmente, segundo a

[1] *A Doutrina da Intencionalidade na Fenomenologia de Husserl. Das Investigações Lógicas às Meditações Cartesianas*, Coimbra, Biblos, vol. XXX (separata), 1955 (trata-se da publicação da dissertação de licenciatura em Ciências Históricas e Filosóficas, apresentada pelo autor na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra).

[2] *Mundo e Intencionalidade: Ensaio sobre o Conceito de Mundo na Fenomenologia de Husserl*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1961 (este trabalho de Alexandre Morujão é a publicação da sua dissertação de doutoramento em Filosofia, apresentada na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra).

[3] *Ibidem*, p. 45.

[4] *Ibidem*, p. 14.

conhecida formulação de Maurice Merleau-Ponty em *Phénoménologie de la Perception*, «[...] esse contacto ingénuo com o mundo para lhe conceder finalmente um estatuto filosófico» ([1]) palavras que, segundo Alexandre Morujão, «[...] traduzem rigorosamente o programa do Mestre de Friburgo da Brisgóvia» ([2]).

A busca do originário, só ela compatível com uma ciência do radical, não é mais, como o fora para Júlio Fragata, a demanda de uma transcendência irredutível a uma génese constitutiva-subjectiva e só apreensível no quadro especulativo da relação causal entre Deus e o universo das criaturas. A interpretação de Alexandre Morujão permanece rigorosamente imanente. Ela não extravasa os limites traçados pela fenomenologia a partir do seu interior. Por isso mesmo, a radicalidade aqui adscrita à questão do mundo tem que ver com a tentativa de captar a força mais estuante do pensamento de Edmund Husserl e o que funciona — mesmo que inexpressamente — como seu problema director.

No desenvolvimento desta linha hermenêutica, o minucioso estudo de Alexandre Morujão percorre sucessivamente as várias figuras fenomenológicas do mundo. Assim, os modos de configuração do mundo como *horizonte global da percepção* e como *substrato*, como *posição de crença*, como *a priori sintético material* e como *terreno de experiência*, são isolados, remetidos para os grupos de problemas correspondentes e explicados no seu horizonte. Mas, entre todas as figuras do mundo na fenomenologia de Edmund Husserl, avulta, pela sua radicalidade, o tema do *Lebenswelt*, pois só nele se regressa «[...] a uma experiência no sentido ultimamente originário [...] que não se encontra afectada pela idealização científica, mas é fundamento necessário desta» ([3]). Assim, em consonância com a interpretação de Alexandre Morujão a respeito do escopo último da fenomenologia husserliana, é o mundo, e mais precisamente a descrição das estruturas de sentido do mundo da vida como terreno de uma experiência originária antecedendo qualquer forma de objectivação e idealização científica, que constitui o tema maior da fenomenologia.

O mundo da vida é uma pré-doação. Segundo o seu sentido, ele está sempre «já lá», antes de toda a operação de constituição activa e de toda a objectivação. Deste modo, como assinala Alexandre Morujão, nesta regressão ao mundo da vida como último fundamento, «[...] o tema a investigar não é o mundo puro e simples, mas exclusivamente o mundo como o que me está permanentemente pré-dado no

([1]) M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la Perception*, Paris, Gallimard, 1945, pp. I-II (citado pelo autor).

([2]) *Mundo e Intencionalidade: Ensaio sobre o Conceito de Mundo na Fenomenologia de Husserl*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1961, p. 14.

([3]) *Ibidem*, pp. 215-216. Relativamente ao tema do mundo da vida, é de destacar ainda, de entre a produção do autor, o trabalho intitulado «Estrutura e Sentido do Mundo da Vida», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 3 (1988), pp. 367-381.

fluxo dos modos de doação» ([1]). Perscrutar o modo próprio de constituição desta dimensão que sempre emerge já como um prévio para toda a vida intencional significa passar do mundo como *omnitudo realitatis* para o mundo como *horizonte prévio* e como *substrato* último, sempre já co-dado, co-envolvido em cada doação objectual particular: «cada coisa é, portanto, um horizonte, e o mundo, desse ponto de vista, apresenta-se como o *horizonte de horizontes*» ([2]). Mas, justamente por isso, segundo Alexandre Morujão, «[...] a actividade constitutiva da consciência» que a análise noético-noemática explicita «não conduz à *origem constitutiva do mundo,* mas mantém-se constantemente dentro dos limites da *origem do mundano*» ([3]). Ela pressupõe já o horizonte global «mundo». Certamente que, num esforço de recuperação deste prévio a toda e qualquer constituição objectual, Husserl intenta explicitar o modo de constituição da própria estrutura de horizonte ([4]). Simplesmente, na avaliação de Alexandre Morujão, «[...] o *horizonte como tal* não consegue ser tematizado» na sua concreção ([5]), pelo que, em última instância, há que dizer que «o mundo não é transparente à função constituinte da consciência», «sendo impossível recuperá-lo, dentro de um registo fenomenológico, a um nível de pura conceptualização» ([6]).

Esta compreensão da especificidade do domínio originário cria uma situação de nítida instabilidade dentro do próprio programa husserliano. Não se trata apenas de, na regressão ao mundo da vida, a fenomenologia intentar uma apropriação de um domínio que se mostra avesso aos instrumentos analítico-conceptuais à sua disposição. Não se trata apenas de uma dificuldade em circunscrever a natureza formal do horizonte como proto-estrutura de toda a doação. Essa circunstância de o mundo da vida, como terreno de uma pré-doação absoluta, não poder ser reconduzido a uma constituição subjectiva segundo o modelo da correlação noético-noemática — a não ser pervertendo a própria doação em horizonte do mundo pela ideia de mundo como totalidade de objectos — é já certamente uma

([1]) *Mundo e Intencionalidade: Ensaio sobre o Conceito de Mundo na Fenomenologia de Husserl,* Coimbra, Universidade de Coimbra, 1961, pp. 227-228.

([2]) *Ibidem,* p. 236.

([3]) *Ibidem,* p. 247.

([4]) «O horizonte é, porém, temporal e é precisamente a constituição do tempo que permite ultrapassar as limitações intramundanas, situando-nos num plano em que a função da consciência é a de ser também, de certo modo, *constitutiva do horizonte.*» in *ibidem.*

([5]) «Simplesmente, o próprio *horizonte como tal* não consegue ser tematizado; para que o mundo na sua total estrutura de horizonte, que não se reduz apenas a uma estrutura temporal, pudesse ser compreendido como função constitutiva da subjectividade transcendental, haveria mister apresentar como resultado da constituição as doações prévias passivas, que se estruturam segundo dada ordem, num campo e sobre as quais a apreensão (*Auffassung*) exerce a sua função constitutiva.» In *ibidem,* p. 248.

([6]) *Ibidem,* pp. 248 e 239, respectivamente.

ameaça que impende sobre o programa da fenomenologia. Nela se levanta o problema — já sublinhado por Merleau-Ponty e do qual depende a própria interpretação de Alexandre Morujão — da própria impossibilidade última da *epoché* transcendental. Mas a questão adensa-se ainda mais. Pois o horizonte não é apenas uma estrutura formal pré-objectiva. Ele contém toda a rica concreção de um mundo histórico e intersubjectivo. A pré-doação não é *do* horizonte. Ela é pré-doação *em* horizonte de uma densidade de sentido remetendo para um mundo histórico, uma comunidade intersubjectiva e uma tradição cultural como elementos em que a subjectividade desponta e a si própria se compreende. Por isso mesmo, um magno problema se levanta: de um lado, o regresso ao mundo da vida é retorno ao mundo cultural e histórico da experiência natural, mundo no qual a subjectividade se determina pelo seu ser-situado e pela pertença a uma tradição que ela não domina soberanamente, mas antes a configurou já no seu ser e modo de ser; por outro, porém, de acordo com as formulações doutrinárias de Edmund Husserl — e, em especial, a que se exprime no «motivo cartesiano» da fenomenologia —, a subjectividade apresenta-se como uma vida absoluta precedendo todo o ser e toda validade e autocompreendo-se como fonte última e origem radical de todo o sentido.

De que modo o regresso ao mundo da vida entrará em colisão com a compreensão husserliana da subjectividade transcendental? De que modo este mundo da vida, sobre o qual se intenta, num movimento último de radicalização, uma redução à subjectividade, se vem mostrar como mais fundamental ainda que a subjectividade transcendental que o pretende abarcar? De que modo não se pode deixar de gerar, aqui, uma tensão que ameaça a fenomenologia a partir do seu próprio interior? Tais são as questões que alimentam os trabalhos ulteriores de Alexandre Morujão e os inscrevem na senda aberta pelo denso estudo de 1961 sobre mundo e intencionalidade.

Num pequeno trabalho de 1957, Alexandre Morujão havia interpretado a doutrina da redução à subjectividade transcendental a partir de uma constante aproximação ao pensamento de Descartes [1]. Essa proximidade permitia-lhe afirmar que «[...] a dúvida metódica, nas suas intenções, corresponde à "epoché", embora seja mais primitiva que aquela e base que a possibilita» [2]. Num estudo bastante posterior, Alexandre Morujão voltará a afirmar que a «[...] exigência que colocou a meditação cartesiana sob a égide de Descartes mantém-se ao longo de

---

[1] «O "fenómeno puro", ponto de partida da Fenomenologia de Husserl», in *Filosofia. Revista do Centro de Estudos Escolásticos*, 13 (1957), pp. 1-17.

[2] *Ibidem*, p. 12. Ver ainda p. 13, onde a redução psicológica é dita não diferir essencialmente da posição cartesiana.

toda a obra e confere-lhe unidade» ([1]). De permeio, no entanto, uma vez relevados os obstáculos a uma recta apreensão do modo de ser e de dar-se do mundo da vida como horizonte último, a orientação de fundo de Alexandre Morujão será, no confronto com os textos de Husserl, assinalar os momentos em que a compreensão cartesiana da subjectividade se vê transformada por força dos próprios problemas em aberto no campo da fenomenologia transcendental. A inserção do tema da autoconstituição temporal conduz à doutrina da historicidade do *ego.* A historicidade, por sua vez, projecta-se sobre o horizonte da intersubjectividade. E o duplo estrato da historicidade da vida monádica e da comunidade intersubjectiva desembocam na constituição do mundo da vida, enquanto mundo cultural e histórico que forma o horizonte da existência concreta ([2]). «O mundo da vida é um mundo *essencialmente* histórico» ([3]). Assim pretende chegar Husserl, segundo Alexandre Morujão, «[...] à noção de uma ontologia do mundo da vida como tal, isto é, compreendido como um mundo possível de experiência intersubjectiva [...] que traduza as condições de possibilidade de um mundo como *mundo histórico,* com suas tradições, seu presente e horizonte aberto de futuro» ([4]). E é dessa ontologia do mundo da vida desenvolvida a partir do estrato da historicidade que Alexandre Morujão pretende — na esteira de um estudo célebre de Paul Ricoeur — traçar, senão uma aporia, pelo menos uma perplexidade maior no modo como «[...] o homem histórico se encontra constituído numa consciência absoluta e, por outro lado, o *sentido* da história engloba o homem fenomenológico que opera essa consciência, [...] estabelecendo-se uma dialéctica de englobante-englobado entre o ego transcendental e o *sentido* que unifica ou subordina a história» ([5]).

Todo o movimento de interpretação de Alexandre Morujão assume-se, a partir daqui, como um exame do modo como a fenomenologia transcendental alcança — ou não — este retorno à originariedade do mundo da vida a partir dos supostos que constituem a sua armadura teórica. Segundo a interpretação reinante à época, isso vale como sinal de um auto-afastamento de Husserl do seu «cartesianismo»

([1]) «O problema da história em Husserl», *Perspectivas da Fenomenologia de Husserl,* Coimbra, 1965, p. 67.

([2]) *Vide* «Estrutura e sentido do "mundo da vida", in *Revista Portuguesa de Filosofia,* 3 (1988), p. 367, onde, citando Strasser, A. Morujão escreve: «"O mundo da vida é o mundo da existência concreta" e nesta última fase de desenvolvimento "a filosofia é concebida como a ciência que, captando o homem no seu ser histórico, deve conduzi-lo em direcção a si próprio"».

([3]) *Subjectividade e História,* Coimbra, Universidade de Coimbra, 1969, p. 70.

([4]) «Estrutura e sentido do "mundo da vida"», in *Revista Portuguesa de Filosofia,* 3 (1988), p. 376.

([5]) «O problema da história em Husserl», *Perspectivas da Fenomenologia de Husserl,* Coimbra, 1965, p. 52.

inicial e, sobretudo, como uma abertura àquelas correntes do pensamento hermenêutico e existencial que Husserl, ele próprio, classificara como os seus «antípodas filosóficos», mas que, agora, por uma torção paradoxal, são apresentadas como aquelas forças mais estuantes do pensamento hodierno em que Husserl continua ainda a sua «fecunda presença» (1). Seguem nesta direcção hermenêutica importantes ensaios como «O problema da história na fenomenologia de Husserl» (2), *Subjectividade e História* (3), «O problema da intersubjectividade na fenomenologia de Husserl» (4) ou ainda o trabalho «Estrutura e sentido do mundo da vida» (5).

Adentro desta perspectiva, dois núcleos maiores concitam a atenção de Alexandre Morujão: o vínculo entre subjectividade e temporalidade e o problema de uma constituição genética (6). De facto, como incisivamente sublinha, para Husserl «o tempo revela-se a estrutura mais formal da constituição do objecto e, simultaneamente, a estrutura última da própria consciência» (7). O tempo como problema ocupara já as atenções de Husserl num célebre curso de 1905 (8). Mas é no período de *Cartesianische Meditationen* que a vinculação entre temporalidade e

(1) «Essa ontologia, como vimos, é toda ela comandada por uma noção de extraordinária fecundidade: a noção de horizonte; o sentido ou significação de um acontecimento, de uma palavra vem comandado por um horizonte ou perspectiva particular, que, por sua vez, se abre para a unidade de sentido *a priori* material e real — o mundo da vida. Estas categorias de "mundo da vida" e de "horizonte", próprias do pensamento husserliano, são reelaboradas, nessa época ou posteriormente, encontrando-se na raiz da heideggeriana hermenêutica do *Dasein*, da fenomenologia da percepção de Merleau-Ponty, do pensamento de um H.-G. Gadamer, que faz associar ao conceito de "horizonte" o de "situação hermenêutica"; dos trabalhos de um K. O. Apel, motivados pelo confronto da hermenêutica do ser e a crítica analítico-linguística do sentido, representando estas orientações o que há de mais vivo e rico na presente filosofia ocidental. Através delas continua Husserl a sua fecunda presença.» «Estrutura e sentido do "mundo da vida"», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 3 (1988), p. 381.

(2) *Perspectivas da Fenomenologia*, Coimbra, 1965, pp. 46-71.

(3) *Subjectividade e História. Três Estudos sobre a Fenomenologia Husserliana*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1969.

(4) *II Colóquio Português de Fenomenologia*, Braga, Faculdade de Filosofia de Braga (Separata da *Revista Portuguesa de Filosofia*, 1985-4), 1985, pp. 345-368.

(5) «*Edmund Husserl*, no 50.º aniversário da sua morte (1859-1938)», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 3 (1988), pp. 367-381.

(6) Esses temas estão já presentes no trabalho de 1961 sobre *Mundo e Intencionalidade* (por exemplo: pp. 142 e segs.) Eles tornam-se, porém, mais e mais significativos à medida que a interpretação os reconhece como temas nucleares na transição de uma fenomenologia estática e anistórica para a ontologia do mundo da vida.

(7) «O problema da história em Husserl», in *Perspectivas da Fenomenologia*, Coimbra, p. 67.

(8) Veja-se *Mundo e Intencionalidade*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1961, pp. 143 e segs.

historicidade se vê expressamente tematizada (1) e, nos manuscritos dos anos 30, a reflexão sobre o tempo é prolongada até aos conceitos de *Zeitigung* e de *Selbstzeitigung*, enquanto caracterizações da constituição noemática, objectual, e noética, ou relativa à autoconstituição do fluxo de consciência (2). A distinção entre uma fenomenologia estática e uma doutrina da constituição genética é igualmente crucial na última fase do pensamento de Husserl e recebe um tratamento circunstanciado e incisivo nos trabalhos de Alexandre Morujão, pois, como expressamente sublinha, «a *estrutura estática* dos actos constituídos é substituída por um *processo genético* e assim é possível ao processo do tempo interno alcançar os níveis mais elevados da intencionalidade» (3). A conexão entre constituição passiva e temporalidade e entre estas e o tema da historicidade do *ego*, a sua relação decisiva à intersubjectividade (4) e, finalmente, à historicidade do mundo da vida surgem como outros tantos lugares onde a fenomenologia se aprofunda e conhece as alterações decisivas para um respondimento aos problemas deixados em aberto no modelo estático, «platónico» e anistórico da constituição, modelo todo ele firmado numa compreensão da subjectividade que permanecia estranha à própria ideia de uma génese e deveniência do sentido.

Assim alcança Husserl, segundo Alexandre Morujão, o plano onde é possível desenvolver uma «história transcendental» ou uma «génese ideal do histórico», a qual «[...] não terá nada a ver com a [história] elaborada pelos investigadores, pois não possui carácter empírico, não será de sucessos; antes se apresenta como história *ideal*, história *eidética*» (5). O ponto nodal deste eidos-história é a ideia de uma teleologia da razão. A ontologia do mundo da vida e a regressão à «ocasionalidade e relatividade» da verdade — a expressão é de Husserl — não constitui, perante esta ideia teleológica ou *Zweckidee*, qualquer ponto de obscuridade. Pelo contrário, como nota Alexandre Morujão, ela «[...] tem por finalidade impedir qualquer desvio na redução transcendental, de modo a ficar exaustivamente esclarecida a vida-que-experimenta-o-mundo e sua autoconstituição, transformando-se a autêntica subjectividade, ausente nas disciplinas científicas, precisamente em campo de in-

(1) «O problema da história em Husserl», in *Perspectivas da Fenomenologia*, Coimbra, p. 54 e segs.; *Subjectividade e História*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1969, pp. 56 e segs.

(2) «Subjectividade e intersubjectividade em Husserl», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2 (1969), pp. 90-93.

(3) «O problema da intersubjectividade na fenomenologia de Husserl», in *II Colóquio Português de Fenomenologia*, Braga, Revista Portuguesa de Filosofia, p. 350.

(4) «Subjectividade e intersubjectividade em Husserl», in *Revista Portuguesa de Filosofia*, 2 (1969), pp. 95-96; *Subjectividade e História*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1969, pp. 58-60; o trabalho «O problema da intersubjectividade na fenomenologia de Husserl» apresenta uma excelente exposição de conjunto sobre a questão.

(5) *Subjectividade e História*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1969, p. 60.

vestigação sistemática» (1). É sobre o mundo da vida, entendido como inserção da vida intersubjectiva num *Umwelt* e num *Kulturwelt*, que desponta a ideia de uma autojustificação racional perante si próprio e para a comunidade, e é precisamente esse o lugar de irrupção da ideia Filosofia e da humanidade europeia, que é sua portadora. A cultura europeia está, assim, de acordo com a interpretação de Alexandre Morujão, trabalhada pela tarefa infinita de uma «ciência rigorosa», assente num fundamento apodíctico, e é essa ideia que a fenomenologia extrai como intencionalidade que atravessa a sucessão de *Urstiftungen* que toma forma em cada genialidade filosófica singular. Como nota Alexandre Morujão, do ponto de vista husserliano, «esta tendência para a racionalidade plena afirma-se nitidamente já em Platão e progressivamente vai assumindo a forma de uma norma reconhecida pela consciência universal; na época da Ilustração eleva-se à dignidade de *Zweckidee*, conscientemente orientadora do desenvolvimento da cultura» (2). Eis como se conciliam regressão à historicidade do mundo da vida e racionalismo no pensamento de Husserl. O «racionalismo» não é, na verdade, uma corrente filosófica ao lado de outras. A racionalidade mais alta é a auto-explicitação e autojustificação do sentido autêntico da vida e, tomada sob essa forma de fundo, a racionalidade é o traço de base da cultura europeia na sua totalidade. Relativamente ao mundo da vida e à situação da humanidade histórica aí inserida, a ideia filosófica constitui-se como a sua intenção mais secreta, porque só nela se desenvolve plenamente o imperativo de uma responsabilidade última perante si e perante todos, só ele capaz de fundar uma autêntica comunidade por sobre as idiossincrasias das culturas no seu fechamento e recíproca incomunicabilidade. Com esta inserção na historicidade da vida de uma teleologia da razão se torna possível, segundo a apurada interpretação de Alexandre Morujão, um triunfo decidido sobre as tendências dissolventes do relativismo historicista: «para Husserl, este *telos* não é histórico e assim é posto de lado o puro historicismo de qualquer doutrina das visões do mundo (*Weltanchauungslehre*)» (3).

Obtida por uma reformulação daquela compreensão primeira da subjectividade que se havia exprimido em *Ideen*, a história «não faz violência aos quadros da fenomenologia transcendental» e, «no pensamento de Husserl, ela representa o trânsito de uma problemática predominantemente gnosiológica para as questões verdadeiramente metafísicas» (4). Esse último recesso do pensamento de Husserl crê Alexandre Morujão surpreendê-lo no modo como a ideia de Deus, enquanto posição primeira de um em-si da verdade, desponta como correlato da

(1) *Subjectividade e História*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1969, p. 93.
(2) *Ibidem*, p. 62.
(3) *Ibidem*, p. 95.
(4) *Ibidem*, pp. 100 e 102.

própria ideia teleológica de Filosofia, num amplexo final conjugando teleologia e teologia. O livro da *Crise* falara dessa translação final, a qual é, no seu fundo, a ultrapassagem da própria crise das ciências europeias na sua estranheza crescente relativamente aos problemas do sentido último do mundo e da vida: «se o homem se torna um problema "metafísico" ou especificamente filosófico, então está ele em questão enquanto ser racional, está a sua história em questão, trata-se, portanto, do "sentido", da razão na história. O problema de Deus contém manifestamente o problema da razão "absoluta" enquanto fonte teleológica de toda a razão no mundo, do "sentido" do mundo» ([1]). Assim alcança Husserl uma posição em que a multiplicidade das formações da vida histórica se deixa medir, em totalidade, pela ideia de um em-si da verdade que corta cerce toda e qualquer deriva relativista ou céptica. Aí se guinda, por fim, a fenomenologia ao seu destino especulativo, mais para lá do domínio da doação na evidência que formava o campo absoluto das suas indagações gnosiológicas; aí aparece a filosofia sob a figura derradeira de uma regressão do absoluto intersubjectivo até ao absoluto «num sentido totalmente diferente»; aí se traça, por fim, uma «via inconfessional para Deus», na expressão do próprio Edmund Husserl. Esse é o ponto conclusivo em que a incisiva e esclarecida leitura de Alexandre Morujão mostra um Husserl que sabe encontrar no dédalo do presente e dos seus desafios teóricos — mas sobretudo culturais e civilizacionais — um caminho inteiramente fiel ao seu combate de sempre pela Filosofia como *strenge Wissenschaft* — «A estrutura eidética da história é instauradora de uma viragem na reflexão husserliana. Se a fenomenologia se encontrava metodicamente orientada *zu den Sachen selbst* e se apoiava em conteúdos intuitivamente evidentes e descritivamente captáveis, elaborando-se a partir do fenómeno perceptivo e suas modificações, agora, com a descoberta do *a priori* da história como teleologia da razão, opera-se uma inversão de perspectiva. Deus, como telos infinito e absolutamente existente, como "em si", conferirá todo o sentido a essa teleologia e, com ela, à subjectividade absoluta, constituinte do mundo e, em última análise, a esse mundo. Ao nível da consideração da história, [...] Husserl nada altera das teses e orientações fenomenológicas. Contudo, é precisamente neste domínio que mais se torna evidente a tendência de passagem do plano fenomenológico para o âmbito da "construção" metafísica» ([2]).

([1]) «Wird der Mensch zum "metaphysichen", zum spezifisch philosophischen Problem, so ist er in Frage als Vernunftwesen, und ist seine Geschichte in Frage, so handelt es sich um den "Sinn", um die Vernunft in der Geschichte. Das Gottesproblem enthält offenbar das Problem der "absoluten" Vernunft als der teleologischen Quelle aller Vernunft in der Welt, des "Sinnes" der Welt». *Die Krisis der europäischen Wissenschaften, Hua* VI, p. 7.

([2]) *Subjectividade e História*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1969, p. 98.

4. Subjectividade e absoluto

A tendência de passagem para o âmbito da «construção metafísica» na fenomenologia de Edmund Husserl, de que falara Alexandre Morujão, haveria de receber uma atenção criteriosa na obra de Gustavo de Fraga, a ponto de nela figurar como chave hermenêutica fundamental. Detentor de uma cultura filosófica rica e diversificada, atento a uma variegada profusão de pensadores, tanto clássicos como modernos, que vai desde Descartes (1) e Hegel (2) até os contemporâneos Dilthey, Heidegger, Scheller ou Sartre (3), atento sobretudo a uma compreensão histórica dos grandes debates teóricos que perpassam a contemporaneidade, Gustavo de Fraga tomou, desde o início da sua actividade, o esforço filosófico de Edmund Husserl — «o maior e mais importante do século» (4) — como incitamento para o pensar e como lugar por excelência para uma apropriação compreensiva da filosofia e das tradições que estruturam a sua história. Pensar Husserl a partir da tradição, fazer falar a tradição a partir de Husserl, chamar Husserl e a tradição para um diagnóstico do presente — tal é o complexo arco que se vai traçando ao longo de toda a obra de Gustavo de Fraga.

Adentro de uma apropriação do significado da obra filosófica de Husserl, a primeira — e sempre presente, para Gustavo de Fraga — de todas as questões é a do «cartesianismo» da fenomenologia, mais propriamente, a questão de saber se a vinculação — essencial ou espúria — a Descartes esgota ou não o escopo e o significado últimos da fenomenologia. Essa preocupação de situar Husserl relativamente a Descartes assoma já em dois pequenos escritos de 1957, intitulados «Fenomenologia e cartesianismo» e «As duas vias da redução fenomenológica» (5). Ela figura aí ainda na ausência de um real esclarecimento do seu alcance verdadeiro. Dir-se-ia que tal questão constitui apenas a retomada de um tópico recorrente na interpretação de Husserl, tal como ele haveria de ser polemicamente chamado para primeiro plano por comentadores como Ludwig Landgrebe ou outros. Neste contexto limitado, os textos iniciais de 1957 estabelecem já este duplo aspecto

---

(1) Veja-se Descartes, *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, Coimbra, Almedina, 1976, «Introdução», pp. 7-90.

(2) *Fenomenologia e Dialéctica*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1972, Primeira Parte: I - A Fenomenologia e o espírito do hegelianismo, pp. 13-114.

(3) Por exemplo: *Fenomenologia e Dialéctica*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1972, Segunda Parte: II - O ser contra a subjectividade, pp. 155-214.

(4) Gustavo de Fraga, «Fenomenologia e cartesianismo», *Filosofia: Revista do Centro de Estudos Escolásticos*, 14 (1957), p. 89.

(5) «Fenomenologia e cartesianismo», *Filosofia: Revista do Centro de Estudos Escolásticos*, 14 (1957), pp. 89-97; «As duas vias da redução fenomenológica», in *ibidem*, pp. 180-187.

decisivo: por um lado, «é explorando até às últimas consequências o alcance e o significado do "cogito" cartesiano que Husserl lançou as bases do seu idealismo transcendental»; por outro, não é «[...] o conteúdo das teorias do cartesianismo que a fenomenologia vai fazer reviver», de tal maneira que, relativamente a Descartes, Husserl é «cartesiano» apenas na medida em que Descartes «[...] levou à filosofia dois pensamentos fundamentais: o do mínimo inicial e do método para fundar uma ciência *a priori* universal» (1).

No entanto, tal como Gustavo de Fraga mais tarde havia de assinalar expressamente, a questão que subtende a discussão sobre o «cartesianismo» de Husserl toca zonas mais fundas se ela for entendida — como o deve — como a questão relativa ao modo como, na fenomenologia transcendental de Edmund Husserl, se cumpre e radicaliza a *volta para a subjectividade* conducente a um idealismo absoluto. De facto, «a meditação cartesiana como «introdução» à fenomenologia transcendental é uma constante do pensamento de Husserl» (2), coisa que não exclui a relevância dos «caminhos» pela lógica (3), pela psicologia intencional e pelo mundo da vida (4). Mas não há aqui algo como um enfeudamento ou dependência de Husserl relativamente a Descartes. Pelo contrário, «[...] *é a partir do horizonte do idealismo* que a reflexão cartesiana de Husserl veio encontrar e continuar a exigência da constituição de uma filosofia como ciência» (5). Assim, para Gustavo de Fraga, mais decisivo que a referência doutrinária a Descartes, é o horizonte idealista de uma filosofia da subjectividade aquilo que importa sobretudo dilucidar. «O *subjectum,* que foi a tradução latina para o *hypokeimenón* (de *hypokeimai:* estar colocado debaixo de, servir de base ou fundamento), começou por ser alicerce de todas as coisas num sentido diferente. Aristóteles e a Idade Média entenderam-no literalmente como substância, do ponto de vista ontológico como o que é independente do conhecimento e da representação.» (6) Sobre esta primitiva compreensão histórica do *subjectum,* «é a perspectiva antropológica e da teoria do conhecimento dos tempos modernos que vai impregnar o conceito actual de sujeito e de subjectividade» (7). Se há uma referência essencial da

(1) «Fenomenologia e cartesianismo», in *ibidem,* p. 93.

(2) *Fenomenologia e Dialéctica,* Coimbra, Universidade de Coimbra, 1972, p. 146.

(3) Veja-se Gustavo de Fraga, «Husserl: fenomenologia e lógica transcendental», in *II Colóquio Português de Fenomenologia, Revista Portuguesa de Filosofia,* 4 (1985), pp. 369-384.

(4) Veja-se Gustavo de Fraga, *De Husserl a Heidegger: Elementos para uma Problemática da Fenomenologia,* Coimbra, Universidade de Coimbra, 1966, por exemplo, pp. 35, 75 e segs., 220 e segs.

(5) *Fenomenologia e Dialéctica,* Coimbra, Universidade de Coimbra, 1972, p. 145 (sublinhados nossos).

(6) «Subjectividade e metafísica», *in* «Edmund Husserl, no 50.º aniversário da sua morte (1859-1938)», *Revista Portuguesa de Filosofia,* 3 (1988), p. 383.

(7) *Ibidem.*

fenomenologia a Descartes, ela está no valor fundador da obra cartesiana para esta mutação histórica na determinação do ser-sujeito, a qual prepara — mas não consuma — o advento de uma filosofia da subjectividade enquanto idealismo absoluto. Assim, «o cartesianismo corrigido da fenomenologia [...] transformou-se num subjectivismo egológico: o fundamento do conhecimento e do ser está no eu puro. A fenomenologia de Husserl progride, permanentemente, por novas extensões metodológicas até encontrar, na via da subjectividade, o elemento subjectivo último» ([1]).

Mais que as proximidades doutrinárias relativamente a Descartes, Hume, Kant, ao próprio idealismo alemão, particularmente Fichte, ou ainda aos contemporâneos Franz Brentano, Karl Stumpf ou Paul Natorp ([2]) — proximidades todas elas comprováveis, mas todas elas marcadas por uma ainda maior distância e incomensurabilidade — é a demanda pela fenomenologia deste «elemento subjectivo último» que concita a atenção maior de Gustavo de Fraga. É, na verdade, nesse ponto que a fenomenologia se pode apresentar como plena consumação do idealismo da modernidade. E é precisamente esse o elemento organizador do estudo de mais amplo fôlego de Gustavo de Fraga. Intitulado *De Husserl a Heidegger* ([3]), essa obra reconhece judiciosamente no tópico da «refutação do psicologismo» «uma constante no pensamento de [Husserl] até à fase final de Friburgo» — tópico relativamente ao qual, em *Die Krisis*, «[...] o filósofo ainda não entrou em repoiso» ([4]) —, pois tal refutação outra coisa não significa que a recusa preliminar de todas as formas de cepticismo e de relativismo e a reivindicação da filosofia como essa *ciência rigorosa*, para si mesma se dando um fundamento apodíctico, que, desde a obra incipiente de Descartes, está suscitando o trânsito para a compreensão moderna — «cartesiana» — do *subjectum* como subjectividade absoluta, autofundamentadora e verdadeira génese de todo o ser e sentido. Assim, «[...] com Husserl, o idealismo absorveu todo o empirismo, de modo que a questão da realidade passa a ter um novo sentido, [...] porque essa realidade, construída, apresenta-se como de referência ao princípio subjectivo absoluto — a seu modo, nada lhe falta para ser efectivamente real, porque se origina num princípio absoluto» ([5]).

([1]) *Fenomenologia e Dialéctica*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1972, p. 152.

([2]) As relações de Husserl com os autores maiores da história da filosofia e com os seus contemporâneos encontram-se analisadas, com brevidade mas incisivamente, no ensaio, já antes citado, que tem por título «No signo de Descartes», publicado em *Fenomenologia e Dialéctica*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1972, pp. 117-156.

([3]) *De Husserl a Heidegger: Elementos para uma Problemática da Fenomenologia*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1965 (este estudo é a edição da Dissertação de Doutoramento do autor, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra).

([4]) *Ibidem*, p. 12.

([5]) *Ibidem*, p. 150.

De facto, em Gustavo de Fraga, a decisão interpretativa de fundo consiste em não se eximir ao trânsito que, no seio do pensamento de Husserl, conduz de uma problemática exclusivamente gnosiológica à questão metafísica do absoluto e à aporia daí emergente da transcendência e imanência desse absoluto à própria subjectividade. Para Gustavo de Fraga, na esteira de um célebre trabalho de Eugen Fink, «Husserl não pretendeu construir uma filosofia fenomenológica contra a metafísica, ou sem metafísica, mas do próprio método e da sua experiência tirou, desde logo, exigências metafísicas». Assim, «os seus conceitos operatórios são metafísicos», e «eliminar o idealismo metafísico e considerar a fenomenologia como simples método que pode, positivamente, confluir com outros métodos, num pluralismo metódico, é uma correcção possível e justificável, desde que nos decidamos, porém, a intervir no processo da filosofia de Husserl e a mudar-lhe o curso» (1). Este curso imanente à obra de Husserl é um movimento que conduz à subjectividade absoluta. Um tal trânsito para uma teoria fenomenológica do absoluto não constitui portanto, para Gustavo de Fraga, nem um momento apenas conclusivo, mais ou menos espúrio ou inessencial, nem muito menos uma deficiência resultante de uma não aclaração dos conceitos fundadores da fenomenologia. Ele constitui-se como o movimento interno do próprio caminho de pensamento de Edmund Husserl e «[...] há-de dar-se e fundar-se na subjectividade» (2).

São os lugares de irrupção desta confluência entre filosofia fenomenológica e metafísica do absoluto que Gustavo de Fraga recenseia com acribia ao longo da sua obra. Primeiro que tudo, assoma o tema da egologia. «Segundo Husserl, este eu puro é o mesmo que Descartes descobriu nas *Meditationes*» (3), como observa. Mas a força e o interesse da leitura de Gustavo de Fraga consiste em chamar à colação os documentos do chamado «Grupo C», onde a teoria fenomenológica do eu puro como um «resíduo» da redução e uma «transcendência na imanência» é fundada numa regressão até um *Ur-Ich* que constitui a temporalidade do vivido e a permanência de um «eu puro» da corrente de consciência a partir de um *nunc stans* atemporal. Desse modo, para Husserl, «de um lado está a corrente temporal da consciência que permanentemente constitui um mundo espácio-temporal, do outro, como princípio, o eu originário como eu de uma vida que "tempora" a totalidade» (4). Gustavo de Fraga observa que se trata de uma nova experiência no campo da subjectividade pura, uma experiência que «[...] alarga o princípio cartesiano, sob inspiração agostiniana, a uma dimensão imprevista» (1). Mas o ca-

(1) *Ibidem*, p. 2.
(2) *Ibidem*, p. 3.
(3) *Ibidem*, p. 48.
(4) *Ibidem*, p. 49.

rácter «imprevisto» desta deriva da última fenomenologia de Husserl apaga-se por si próprio perante a tendência de Husserl, amplamente sublinhada por Gustavo de Fraga, de conduzir a fenomenologia e o seu princípio subjectivo até às portas de uma metafísica do absoluto. Assim, como nota o autor, com este movimento derradeiro de regressão do «eu puro» até à temporalidade do fluxo de consciência e desta, mais atrás ainda, até à sua constituição no *presente vivo* do eu funcionante, a fenomenologia pretende superar toda a pressuposição incompatível com o seu desígnio de uma *strenge Wissenschaft*, mesmo o pressuposto de uma «esfera de ser indubitável», e obter a posição «sem terreno firme», isto é, sem pressupostos, onde toda a posição «dogmática» de ser se pode mostrar na sua génese constitutiva. É assim que «o presente universal originário se identifica com o absoluto, num grau de reflexão, como é patente, sobre a transcendentalidade, mas na transcendentalidade». Esta reflexão sobre a esfera transcendental e sobre a possibilidade da sua experiência conduzira Júlio Fragata a uma crítica decisiva da fenomenologia, na medida em que, para ele, a «fenomenalidade do fenómeno» ou esse auto-aparecer da subjectividade transcendental supunha um sujeito dado na sua facticidade e exigia, por essa via, um retorno ao seio da experiência natural. Para Gustavo de Fraga, seguindo neste ponto a força mais estuante da meditação de Husserl, a reflexão sobre a possibilidade da experiência transcendental faz-se ainda, como sublinha, *na transcendentalidade*, ela é obra daquilo que Husserl designou «redução radicalizada» e deve conduzir a um princípio — não já a uma «esfera de ser», como fora dito nas *Ideen* — de onde a própria corrente de consciência, com a «indubitabilidade» da sua autodoação, se mostra como constituída num acontecer primitivo que não é «acto», mas o processo protopassivo de uma «temporação» — «pode falar-se, deste modo, de uma "temporação" do tempo no absoluto e definir o absoluto como "agora que permanece e flui" ou como *temporação absoluta;* identificar a "temporação" absoluta com o absoluto é interpretá-lo como ente originário, por onde se vê que Husserl segue na via do tempo um movimento que é a réplica, no plano transcendental, ao caminho das "metafísicas" para um Absoluto como princípio do mundo» [2].

Esta regressão do *reines Ich* até ao *Ur-Ich* conduz, na penetrante intuição de Gustavo de Fraga, a uma consumação do racionalismo num supra-racionalismo. De facto, o ideal de fundamentação não conhece, na fenomenologia de Husserl, qualquer limite ou zona de opacidade. Na medida em que o mundo se refere ao ser-

[1] «Subjectividade e metafísica», *in* «Edmund Husserl, no 50.º aniversário da sua morte (1859-1938)», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 3 (1988), p. 393.

[2] *De Husserl a Heidegger: Elementos para uma Problemática da Fenomenologia*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1965, p. 50.

-absoluto da subjectividade e esta, enquanto esfera primitiva de ser, pode para si mesma mostrar a sua génese a partir de um *Ur-Ich* para lá do qual já não tem qualquer sentido interrogar, nada há como uma facticidade ou historicidade irredutíveis à figura de uma génese e constituição subjectivas. Assim, «a razão é a forma de estrutura da subjectividade transcendental», tal é «a expressão suprema de um racionalismo que se realiza como subjectivismo e idealismo transcendental» ([1]). E tal é também o motivo de fundo do permanente dissídio de Husserl com Dilthey e, mais tarde, com Heidegger, ele próprio amplamente apoiado na filosofia da vida e na orientação hermenêutica que tomara voz no pensamento de Dilthey. De facto, «a experiência de Dilthey nas ciências do espírito, a sua dependência da escola histórica, conduzem, contrariamente ao racionalismo, à conclusão experimentada de que a natureza humana é histórica e não se dá de uma maneira definitiva» ([2]). Eis a razão do ataque frontal de Husserl à própria historicidade no artigo de *Logos* e, mais tarde, da ultrapassagem da oposição entre consciência e vida e da absorção da ideia do histórico por uma doutrina da constituição genética. De um modo paralelo, Heidegger, no seu desacerto constante com Husserl, recusa pisar a via das «construções metafísicas posteriores a Descartes, nas quais [...] o ser sujeito é a essência a-histórica que explica toda a historicidade em filosofias que se propõem começar "sem terreno debaixo dos pés"» ([3]). As diversas instâncias do debate entre Husserl e Heidegger, que Gustavo de Fraga percorre criteriosamente, convergem todas elas na convicção, por parte de Heidegger e contrariamente ao supra-racionalismo de Husserl, de que «a consciência transcendental não pode ser o último» ([4]), mas sim o próprio *ser*, a que uma hermenêutica do *Dasein* na sua facticidade dever dar acesso. E é justamente perante essa torção da fenomenologia transcendental que, para Husserl, o princípio da auto-reflexão radical, sem resto ou facticidade irredutível, «salva o racionalismo por um supra-racionalismo que refuta o "misticismo" e o "irracionalismo" que [são] atribuídos a Heidegger» ([5]).

Na leitura de Gustavo de Fraga, «o idealismo intencional traz um movimento originário que nem o contacto com o pensamento de Dilthey, nem com o de Heidegger, são capazes de deter: e esse movimento conduz à subjectividade abso-

([1]) «Ideia e desenvolvimento da filosofia de Husserl», in *Perspectivas da Fenomenologia de Husserl*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1965, p. 9.

([2]) *De Husserl a Heidegger: Elementos para uma Problemática da Fenomenologia*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1965, p. 105 (a relação entre Husserl e Dilthey é amplamente analisada nesta obra, sobretudo no Capítulo IV, pp. 89 e segs.)

([3]) *Ibidem*, p. 234 (para a relação entre Husserl e Heidegger, ver sobretudo Capítulos VIII e IX, pp. 181 e segs.)

([4]) *Ibidem*.

([5]) *Ibidem*, p. 220.

luta» [1]. Haveria mesmo que dizer que esse movimento melhor se define e fortalece no próprio contacto polémico com Dilthey e Heidegger, pois «a filosofia de Husserl caminha progressivamente para uma teologia como momento culminante do seu pensamento do tempo e da superação do historicismo» [2].

O lugar por excelência de irrupção de uma metafísica do absoluto na obra de Husserl é, para Gustavo de Fraga, a vinculação — apenas tecida grosseiramente, incontornável, porém — entre teleologia e teologia. A inserção do tema teleológico na compreensão da subjectividade é amplamente referido por Gustavo de Fraga. Ele é indicador de que, para Husserl, a redução de Deus e a suspensão das considerações finalísticas operada nas *Ideen* não se mantêm, e não se mantêm por razões internas, até ao último ponto de maturação da fenomenologia. Esta teleologia, funcionando como «instinto transcendental», perpassa toda a vida subjectiva e mostra-se na constituição intersubjectiva de um mundo uno, de um mundo comum, e de um mundo que, na sua cultura, prepara e torna possível o advento de uma existência «conforme a razão» e da humanidade europeia que é sua protagonista. Como Husserl havia já sublinhado em 1909: «que, segundo leis idealmente normativas, uma ordem de consciência unitária e, portanto, racional se tenha de produzir, que uma natureza possa ser dada, e uma cultura, e um desenvolvimento da natureza que possibilite a cultura, e um desenvolvimento da cultura no sentido da cultura ideal — isto não é "necessário". Ou há para isso fontes de necessidade? Isso seria demonstrar Deus» [3]. Como incisivamente nota Gustavo de Fraga, seguindo neste ponto os resultados de Strasser e Diemer, esta «teleologia universal da razão não tem em si o próprio princípio» [4] e «a vontade universal e absoluta, que vive em todos os sujeitos transcendentais, identifica-se finalmente com a vontade divina» [5]. Toda a cultura europeia, como lugar de efectivação da ideia de filosofia identificada com o projecto de autonomia e responsabilidade, parece estar, assim, suportada por uma protopresença de Deus como *arche* e *telos* da sua história. Em toda esta questão, para a qual as reflexões de Husserl se tornam mais e mais difusas, o ponto crucial reside, para Gustavo de Fraga, no momento paroxístico em que uma filosofia idealista da subjectividade absoluta que

[1] *De Husserl a Heidegger: Elementos para uma Problemática da Fenomenologia*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1965, p. 151.

[2] *Ibidem*, p. 135.

[3] «Aber dass nach den ideal normativen Gesetzen sich eine einheitlich und sohin rationale Bewusstseinsordnung muss herstellen lassen, dass eine Natur muss geben können und eine Kultur und eine Entwicklung der Natur, die Kultur ermöglicht und eine Entwicklung der Kultur im Sinne idealer Kultur, das ist nich "notwendig". Oder gibt es dafür eigentümliche Quellen der Notwendigkeit? Das hiesse Gott demonstrieren». Ms. B 14, pp. 2/3.

[4] *Ibidem*, p. 150.

[5] *Ibidem*, p. 231.

devia culminar numa dominação do tempo no *Ur-Ich* do *lebendige Gegenwart* vem desembocar numa teleologia de que a vida subjectiva não detém já o princípio — senão como «instinto» transcendental —, teleologia que conduz, por sua vez, a uma teologia como doutrina do absoluto divino, enquanto esfera anterior e fundadora da própria razão. Esse ponto, para o qual Husserl cada vez mais se encaminha, constitui, porém, o lugar de uma aporia maior na organização interna do seu pensamento. Tudo se passa como se ele fosse sofrendo progressivamente «a atracção de uma filosofia do absoluto», filosofia para a qual a fenomenologia, contudo — devido à sua própria orientação metodológica e ao confinamento ao domínio do ser-dado —, não parece, por outro lado, poder «oferecer processo adequado» ([1]).

Esta última zona de sombra na fenomenologia de Husserl — e as simétricas dificuldades dessa «teologia ao invés» que é a obra de Heidegger — constitui o lugar para uma interrogação final de Gustavo de Fraga sobre o sentido e o teor de um pensamento que se desenha como exigência de futuro: «para além de Husserl e de Heidegger, ou mesmo em Husserl e em Heidegger, [importa saber se] não se descobrem possibilidades malogradas de desenvolvimentos, livres dos paradoxos do idealismo e da opacidade de um regresso impossível a partir da própria situação» ([2]). Husserl e Heidegger pensam a partir da falência da metafísica. Mas é justamente a deriva para um pensamento metafísico repristinado que, no pensamento de um e outro, desponta como exigência, uma exigência a que, porém, nem um nem outro podem responder adequadamente. Excelente conhecedor de Descartes, essas outras possibilidades da fenomenologia crê Gustavo de Fraga acordá-las num retorno à própria obra cartesiana, mas num retorno que faz economia das interpretações que, historicamente, conduziram às posições do idealismo absoluto, às suas aporias e às problemáticas superações firmadas num «regresso» ao originário a partir da finitude da existência. De facto, para Gustavo de Fraga, Descartes, no *cogito*, «travou a possibilidade de redução da existência no *ego*» e, pela meditação sobre o *sum* como primeiro princípio, «pôde descobrir a existência como porta para o pensamento metafísico» ([3]). Neste contexto, «a filosofia», se repensa Descartes a partir das aporias últimas da própria descendência cartesiana, «não pode constituir-se sobre uma circunscrição fenoménica do pensamento, na sua universalidade trata do mundo, do homem e de Deus. Encontrar o lugar do *cogito* existencial numa filosofia que recupera o Ser e o pensamento do tempo, e se queira metafísica, será uma tarefa aliciante que, além do mais, abre o campo a uma fenomenologia desem-

([1]) *De Husserl a Heidegger: Elementos para uma Problemática da Fenomenologia*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1965, p. 127.

([2]) *Ibidem*, p. 249.

([3]) «Subjectividade e metafísica», *in* «Edmund Husserl, no 50.º aniversário da sua morte (1859-1938)», *Revista Portuguesa de Filosofia*, 3 (1988), p. 400.

baraçada do preconceito de se manter encerrada, em definitivo, nas fronteiras do conceito» ([1]).

Um *cogito* redivivo, «ontologicamente fundado» ([2]), para lá da sua «correcção» husserliana; finalmente uma voz para a «eterna protestante» da redução programática de todo o ser à subjectividade: a própria força, inviolável e incoercível, da doação da realidade ([3]) — tal é a lição derradeira da multifacetada e profunda leitura de Gustavo de Fraga.

5. Gnosiologia e consciência estética

Numa certa estação do seu percurso intelectual, Husserl entendera a fenomenologia como uma disciplina desenvolvendo-se num terreno neutro de pesquisa e indiferente ao dédalo das posições filosóficas tradicionais, nomeadamente à vetusta oposição entre o «realismo» e o «idealismo». Desse período, que se estende desde *Logische Untersuchungen* até às *Ideen* e mesmo para lá, a fenomenologia fora preferencialmente apresentada como uma *Erkenntnistheorie,* apontada ao esclarecimento principial, puramente eidético, das relações entre vivência, significação e objectividade intentada, na ausência de qualquer pronunciamento prévio acerca do estatuto ontológico da objectualidade enquanto conhecida e da relação entre objectualidade conhecida e objectividade natural. Enquanto gnosiologia, competiria à fenomenologia, segundo a caracterização das *Fünf Vorlesungen* de 1907, elucidar a correlação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objecto de conhecimento, graças à inquirição da essência do conhecimento. Neste contexto, «fenomenologia» era primariamente o nome para um *método* e uma *atitude intelectual,* mais precisamente, no dizer de Husserl, o método *filosófico* e a atitude intelectual especificamente *filosófica* ([4]).

Como as interpretações de Alexandre Fradique Morujão e Gustavo de Fraga amplamente haviam mostrado, é por um desenvolvimento imanente que a fenomenologia pura conduz, em Husserl, a um idealismo transcendental fenomeno-

([1]) «Subjectividade e metafísica», *in* «Edmund Husserl, no 50.° aniversário da sua morte (1859-1938)», *Revista Portuguesa de Filosofia,* 3 (1988), p. 404.

([2]) Veja-se *ibidem,* p. 391: «a teoria cartesiana da subjectividade integra-se numa razão ontologicamente fundada, por uma via em que se afasta das exigências da fenomenologia».

([3]) Veja-se «Ideia e desenvolvimento da filosofia de Husserl», in *Perspectivas da Fenomenologia de Husserl,* Coimbra, Universidade de Coimbra, 1965, p. 11: «É evidente que há em Husserl elementos mal reduzidos ou impossíveis de reduzir, os eternos "protestantes" da sua filosofia, presentes afinal em todas as tentativas de violentar a realidade.»

([4]) Veja-se Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen, Hua* II, pp. 22 e segs.

lógico e, mais radicalmente ainda, a uma doutrina da subjectividade absoluta, sejam quais forem, aliás, as aporias internas deste ponto culminante do pensamento husserliano. Em vivo contraste com esta interpretação de conjunto da obra de Edmund Husserl — interpretação que, pese embora um distanciamento crítico cedo obtido, fora também um objectivo permanente da obra de Júlio Fragata —, a obra e o pensamento de Eduardo Abranches Soveral logra estabelecer contactos com a fenomenologia de Husserl apenas nos temas relativos a uma teoria do conhecimento ou gnosiologia, deixando inconsiderados os desenvolvimentos que, aquém e além dessa fase de Husserl, estão apontando para temas tão diversos como a «refutação» do psicologismo, o projecto de fundamentação da lógica pura, a doutrina da significação, as investigações sobre a subjectividade monádica, a doutrina da intersubjectividade, a teoria do tempo ou, finalmente, o próprio absoluto intersubjectivo e intermonádico, enquanto estrato último da constituição de todo ser e sentido.

Não é, porém, inadvertidamente que esta limitação de ponto de vista ocorre na obra de Eduardo Soveral. Pois não é nunca como *scholar* que este se acerca da fenomenologia enquanto doutrina ou escola filosófica e, mais precisamente, do pensamento de Edmund Husserl. Pelo contrário, o contacto irrompe apenas na exacta medida em que ele representa um ponto de intersecção entre a problemática em que Eduardo Soveral desde o início se move e os temas fenomenológicos que, desse ponto de vista prévio, são julgados pertinentes para o cabal desenvolvimento do seu problema inicial. Tal problema colheu-o Eduardo Soveral não em Husserl, mas na obra principal de seu mestre Arnaldo Miranda Barbosa sobre *A Essência do Conhecimento*, obra que, nas palavras de Eduardo Soveral, «abriu à gnosiologia novas perspectivas, cuja ignorância condena à superficialidade todas as análises e reflexões que se façam na matéria, por mais eruditas e sofisticadas» que sejam ([1]). Um tal problema, que é o fio condutor de uma ampla parte da obra de Eduardo Soveral, titula-o ele, na esteira de Miranda Barbosa, como o *problema essencial do conhecimento*, o qual repetidamente formula de um modo invariável como a questão de saber «se o objecto intencional a que todo o conhecimento se reporta é ou não imanente ao sujeito que pensa» ([2]).

([1]) «Sobre a essência do conhecimento: comentários às posições filosóficas de Miranda Barbosa», *in* Eduardo Abranches de Soveral, *Pensamento Luso-Brasileiro: Estudos e Ensaios*, Lisboa, Instituto Superior de Novas Profissões, 1996, p. 100.

([2]) Eduardo Abranches de Soveral, *O Método Fenomenológico: Estudo para a Determinação do seu Valor Filosófico*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1965, p. 47 (esta obra é a edição da Dissertação de Doutoramento do autor, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade do Porto).

Neste contexto, o encontro com Husserl está mediado pela circunscrição prévia da natureza do problema essencial do conhecimento no quadro de um diálogo formador com a obra de Miranda Barbosa. Relativamente às teses de fundo deste pensador, Eduardo Soveral sustenta não ser a lógica pura, mas sim a gnosiologia, que se constitui como «primeira disciplina filosófica», na medida em que é essencialmente gnosiológica a problemática que desponta de uma assunção radical da atitude filosófica. Objectando a seu mestre que há um dédalo em estabelecer, por um lado, que a lógica não deve admitir pressupostos gnosiológicos e, de seguida, chamá-la a resolver o problema essencial do conhecimento, objectando ainda que a própria lógica pura impõe, ou supõe já, «certas formas ao conhecimento» e, portanto, uma *decisão preliminar* «para além da mera e prévia determinação de qual seja a sua essência» (1), Eduardo Soveral sustenta que a «posição cartesiana [...], do mesmo modo que a *epoche* de Husserl, permitem evitar que a solução do problema do essencial do conhecimento, inicial na ordem dos fundamentos, tenha de ser dogmaticamente afirmada, possibilitando, para o efeito, a constituição de um campo gnósico *sui generis* em que o mesmo problema pode ficar justificadamente em aberto» (2). O campo da gnosiologia abre-se, assim, para Eduardo Soveral, como o lugar de uma investigação, fundamental e fundante, que permanece prévia a qualquer tomada de posição ontológica e a condiciona, nomeadamente pela solução do problema essencial do conhecimento — que ela prepara — na direcção do realismo ou do idealismo.

O encontro com a obra e o pensamento de Edmund Husserl está determinado por esta circunscrição inicial de uma problemática directamente haurida num contacto fértil com a obra de Miranda Barbosa. A limitação da fenomenologia a uma gnosiologia ontologicamente neutra não tem, assim, que ver, em Abranches de Soveral, com qualquer desatenção aos múltiplos e vários aspectos do pensamento de Edmund Husserl. Pelo contrário, trata-se aqui de uma decisão consciente, motivada pela questão de «saber se o problema essencial do conhecimento [...] encontra solução no método fenomenológico, é por ele denunciado como um falso problema, ou continua legitimamente em aberto por corresponder a exigências críticas mais radicais do que aquelas que animam o mesmo método» (3). Como Eduardo Soveral expressamente assinala, de Husserl apenas se releva «a redução transcendental que responde a exigências metódicas determinadas pela considera-

(1) «Sobre a essência do conhecimento: comentários às posições filosóficas de Miranda Barbosa», *Pensamento Luso-Brasileiro: Estudos e Ensaios*, Lisboa, Instituto Superior de Novas Profissões, 1996, p. 99.

(2) *Ibidem*, p. 101.

(3) *O Método Fenomenológico: Estudo para a Determinação do seu valor Filosófico*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1965, p. 47.

ção do problema essencial do conhecimento» [1]. Isso permite desde logo excluir a «primeira fase» do pensamento de Husserl, centrada nas *Logische Untersuchungen* e ainda alheia ao problema gnosiológico na sua fundamentalidade, bem como uma última fase, irrompendo com a decisão por um idealismo transcendental, na qual se considera, em consequência, que «[...] o problema essencial do conhecimento foi superado e já não tem sentido no plano transcendental» [2].

Tal é a razão de fundo da limitação — de outro modo inconsequente — do pensamento de Husserl a uma simples gnosiologia, emergente sobretudo no estreito período que vai das *Fünf Vorlesungen*, de 1907, até à decisão por um idealismo transcendental, já desenhado nos seus traços de conjunto nas *Ideen* de 1913. Na verdade, não só Eduardo Soveral não é especificamente determinado pela tarefa da interpretação ou do comentário, não só Eduardo Soveral não é um «fenomenológico» no sentido estrito, mas um pensador original, como a sua obra de pensamento tem na fenomenologia apenas um ponto de contacto parcial, movendo-se mesmo para outras dimensões em que tal contacto se rompe completamente. Os estudos do pensamento luso-brasileiro, da Filosofia da Educação, da Filosofia Política, da Ética e da Estética, bem como da Metafísica, desenham um quadro rico e diversificado que só muito parcialmente fica desenhado quando a obra de Eduardo Soveral é considerada, como aqui importa, do ponto de vista estrito da fenomenologia [3].

Para a recta compreensão do modo como a reflexão de Eduardo Soveral se encontra com o tema de uma fenomenologia do conhecimento, há que reconstituir o que é, para ele, a verdadeira fonte do filosofar. Mais do que pelo espanto, a admiração ou uma qualquer pueril curiosidade, a atitude filosófica tem na sua raiz a consciência da dualidade eu-mundo, ela é induzida pela «verificação de que o mundo é algo que se nos contrapõe, de que não é *nós próprios* e é, portanto, um problema» [4]. Se a atitude filosófica assim emerge pela mera consciência de si no seu contrapor-se ao mundo e está, por essa razão, ao alcance da consciência e vida vulgares, já o filosofar é o momento de elevação dessa contraposição à figura de

[1] *O Método Fenomenológico: Estudo para a Determinação do seu valor Filosófico*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1965, p. 33.

[2] *Ibidem*, p. 37.

[3] Entre as obras do autor devem destacar-se *O Método Fenomenológico*, 1965, *Pascal, Filósofo Cristão*, 1965, *Ensaios sobre Ética*, 1993, *Educação e Cultura*, 1993, *Ensaios Filosóficos*, 1995, *Modernidade e Contemporaneidade*, 1995, *Fenomenologia e Metafísica*, 1997, *Imaginação e Finitude e Outros Ensaios*, 1999. Uma excelente exposição de conjunto do pensamento de Eduardo Soveral, que aqui não tentaremos, pode ser encontrada em A. Braz Teixeira, «As posições filosóficas de Eduardo Soveral», in *Revista da Faculdade de Letras — Filosofia*, 14 (1997), pp. 39-54.

[4] *O Método Fenomenológico: Estudo para a Determinação do seu valor Filosófico*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1965, p. 50.

um *problema*, o qual se distingue do puro «mistério» justamente na medida em que ele é um «não-saber» que não permanece fechado, mas se passa num «saber de um não saber» e constitui a via para um «saber mais». Nesta medida, todo o problema, se correctamente formulado, «pressupõe a sua solução como possível», pois «de outra forma não teria sentido como problema e seria um mistério» (1).

É precisamente esse *saber de um não saber* tomado na sua máxima radicalidade que faz emergir a questão gnosiológica como primeira tarefa da filosofia. Ela implica, pela sua própria dinâmica interna, uma valorização do elemento da subjectividade — o problema é *meu* e é *para mim* —, e deve desenvolver-se metodicamente «por uma análise da estrutura cognitiva do sujeito», nomeadamente pela análise do *pensar* e do *experimentar* enquanto raízes ou faculdades pelas quais todo o conhecer se efectiva (2). É particularmente neste ponto que se efectiva o encontro entre a reflexão de Eduardo Soveral e o legado de Descartes e Husserl. De facto, «uma prévia investigação sobre o conhecimento a elaborar é cautela a que a fecunda mas incómoda herança cartesiana nos obriga» (3). Ela impõe «a Gnosiologia como primeira e fundamental disciplina filosófica, dela ficando a depender a Ontologia, a Axiologia e a Ética»; ela permite também desenvolver por vez primeira de um modo metodicamente consequente «o ideal de uma autofundamentação do conhecimento crítico e, portanto, a exigência de um mínimo de pressupostos», quer dizer, aquilo mesmo que, na «expressão feliz de Miranda Barbosa», veio a designar-se como o «mínimo filosófico»; ela abre, finalmente, «um plano gnósico *sui generis* — o plano transcendental — onde as análises imanentes do conhecimento se articulam antes mesmo de qualquer decisão doutrinária sobre o estatuto ontológico do fenómeno e da objectividade conhecida (4).

Adentro desta perspectiva, a posição de Eduardo Soveral é firme e claramente expressa: perante as tarefas próprias da gnosiologia como disciplina filosófica inicial apontada à exploração preparatória do problema essencial do conhecimento, «foi Husserl o autor que mais longe levou as investigações gnosiológicas orientadas neste sentido» (5). Efectivamente, na senda de Miranda Barbosa e aprofundando o sentido das suas posições, observa Eduardo Soveral que a formulação cartesiana do *cogito* como o «mínimo filosófico» enferma de deficiências várias: «como Miranda Barbosa claramente advertiu, não pode ser atribuída ao *cogito* qualquer conotação existencial: nem a existência própria, como supôs Descartes, nem a existência dos próprios

(1) *Ibidem*, p. 53.
(2) *Ibidem*, p. 164.
(3) *Imaginação e Finitude e Outros Ensaios*, Lisboa, IN-CM, 1999, p. 87.
(4) *Ibidem*, pp. 58-59.
(5) *Ibidem*, p. 84.

pensamentos, como inicialmente o filósofo português admitiu» ([1]). Acresce ainda que essa suposta «intuição ou evidência racional» do *cogito, ergo sum* — a qual, na verdade, «não é nem uma coisa nem outra» ([2]) — conduziu Descartes a estatuir que «o *cogito* surge como uma existência que se autofundamenta», como, portanto, uma verdade particular ainda antes da determinação essencial da verdade, «em vez de se revelar simplesmente como sujeito do conhecimento, fonte da evidência e condição da formulação e da solução do problema essencial do conhecimento» ([3]).

Contrariamente às deficiências internas da posição cartesiana, é, como ficou dito, em Edmund Husserl que Eduardo Soveral surpreende a mais clara e consequente posição do problema essencial do conhecimento. A sua via não é a transposição cartesiana da atitude filosófica para a esfera do juízo e da evidência intelectual — a qual se move no plano do puro pensar e toca o ser enquanto simples possível —, mas a da experiência na sua imediatez e radicalidade ([4]). A remissão para a subjectividade tem assim, em Husserl, o sentido da abertura e da instalação no plano transcendental e não a conotação existencial que, segundo Eduardo Soveral, erroneamente conduzira Descartes a perder de vista o problema essencial do conhecimento ([5]). Segundo caracterizações dos conceitos nucleares da fenomenologia que só a apropriação criativa do autor pode legitimar, «reduzir» significa «simplificar, transpondo para um único plano», plano esse que se determina pelo movimento de transposição «da experiência espontânea do mundo ao plano da experiência interna do sujeito» ([6]). Por via desta transposição se abre o

([1]) *Pensamento Luso-Brasileiro: Estudos e Ensaios*, Lisboa, Instituto de Novas Profissões, 1996, p. 105. O texto continua: «Aliás, como ele tão lucidamente observa, se é a exterioridade referida ao sujeito que confere a existência dos objectos pensados — será absurdo considerar o sujeito como existente. E, glosando o mesmo tópico a partir da dualidade gnósica sujeito-objecto, logo se verá que o sujeito é, por essência, in-objectivável; mesmo quando pela reflexão, a si mesmo se contempla, será ainda então, enquanto sujeito dessa autognose, que o *eu* mais radicalmente se afirmará.»

([2]) «A meu ver, o "penso, logo existo" nasceu do facto de Descartes ter considerado a intuição do "penso", ou melhor, a evidência do "penso", como intuição ou evidência racional, quando, em boa verdade, não é nem uma coisa nem outra. A evidência racional coage-me a aceitar que dois e dois são quatro, que o todo é maior que a parte, mas não me dá a consciência de que estou a formular esses juízos. Concorde-se apesar de tudo que o equívoco era fácil, dada a natureza do objecto da pretensa intuição racional — o pensamento.» *Imaginação e Finitude e Outros Ensaios*, Lisboa, IN-CM, 1999, p. 27.

([3]) *O Método Fenomenológico· Estudo para a Determinação do seu valor Filosófico*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1965, p. 116.

([4]) *Ibidem*, pp. 117 e segs.

([5]) *Ibidem*, p. 112; «Podemos assim concluir que o *eu*, na sua mais íntima instância, é sujeito gnósico; e que pensar se deve restritivamente entender como actividade cognitiva», *Imaginação e Finitude e Outros Ensaios*, Lisboa, IN-CM, 1999, p. 61.

([6]) *Ibidem*, pp. 127 e 131.

domínio transcendental, o qual não tem que ver com qualquer esfera de aprioridade no sentido de Kant ([1]), mas como o domínio onde o próprio problema essencial do conhecimento pode ser elevado à mais completa e cabal aclaração. Na verdade, para Eduardo Soveral, «a estrutura gnosiológica da experiência interna — depois de liberta de todas as servidões que a prendem ao mundo, e depois de se ter revelado na sua configuração pura como *vivência*, isto é, como conteúdo unitário e organizado da experiência actual [...] — *surge-nos como sendo transcendental, isto é, como essencialmente indecisa quanto ao valor da experiência externa*» ([2]). Não é necessário sublinhar o quanto estas formulações se afastam do sentido autêntico dos conceitos husserlianos e da exacta *positio quaestionis* de Husserl. No contexto de uma apropriação criativa, elas conduzem, no entanto, à plena inteligência do que é, na esteira de Miranda Barbosa, o sentido e teor do «problema essencial do conhecimento». Formulando-se expressamente como a questão de saber se o objecto intencional do conhecimento é imanente ou transcendente ao sujeito que o pensa, entendendo desde o início a «imanência» como «pertença à esfera da subjectividade [...] ou à esfera que o sujeito pode directa e reflexamente reconhecer como sua» ([3]), essa questão — que em Husserl se resolve pela distinção entre imanência real e intencional e pela doutrina da constituição — conduz a estoutra interrogação em que o problema do conhecimento se revela como a questão radical da transcendência: «haverá o transcendente, considerado como o *absolutamente outro?*» ([4]).

O ensinamento mais basilar da analítica da consciência intencional tal como a praticou Husserl é, para Eduardo Soveral, que a abertura ao objecto só como transfinita e inexaurível pode ser considerada. Isso é o dado mais importante da estrutura em horizonte. Segundo Eduardo Soveral, «a consciência reflecte ou espelha sempre algo que não é ela própria; possui inevitavelmente um conteúdo heterónomo». Mas essa intencionalidade, enquanto abertura a algo como objecto, «é *transfinita*, isto é, por mais absorvente e pleno que seja o conteúdo da consciência, há sempre um horizonte mais vasto a rodeá-lo para onde se projecta uma capacidade de aderência ou receptividade ao Ser que não foi satisfeita» ([5]). A este dinamismo essencial da consciência corresponde uma estrutura peculiar do «fenómeno puro», tal como ele se dá no plano transcendental. Efectivamente, «o fenómeno puro», ou a objectividade como intencionalmente correlativa de uma

([1]) *O Método Fenomenológico: Estudo para a Determinação do seu valor Filosófico*, Porto, Centro de Estudos Humanísticos, 1965, pp. 132 e segs.

([2]) *Ibidem*, p. 132.

([3]) *Ibidem*, p. 57.

([4]) *Ibidem*, p. 169.

([5]) *Imaginação e Finitude e outros Ensaios*, Lisboa, IN-CM, 1999, pp. 94-95.

noese, «é em si mesmo, enquanto aparição gratuita, na sua concreta, imediata e significativa objectividade, [algo que] anuncia um ser que se oculta enquanto se revela, ou seja, que *constitutivamente se apresenta como transcendente»* (1).

Deste dinamismo da consciência e desta abertura à transcendência do «fenómeno puro» tirará Eduardo Soveral amplos ensinamentos, que passam, nomeadamente, pelo primado do sujeito e abertura à relação ética firmada na liberdade, ou ainda pela impossibilidade de outrem ser reduzido, no plano intersubjectivo, à categoria de «fenómeno puro» na imanência (2). Mas o essencial da sua posição no que a uma confrontação com Husserl diz respeito é a circunstância de, neste contexto, firmando-se neste reenvio do próprio fenómeno para algo que nele se revela mas ao mesmo tempo se oculta como um para-lá, se tornar, agora, a decisão pelo idealismo ao nível dos supostos gnosiológicos sinónimo de um cepticismo e solipsismo insustentáveis, na medida em que ele cortaria cerce e só poderia considerar ilusório este reenvio para o real contido na estrutura interna do próprio «fenómeno puro»: «o idealismo, ou, talvez melhor designado, o *subjectivismo,* identifica-se pois com o solipsismo de um sujeito *finito,* o que obriga a concluir pelo mais radical e inapelável dos cepticismos» (3). Resulta, assim, a conexão essencial, para Eduardo Soveral, entre *finitude* do *cogito* e *transcendência,* num primado incontestável do *eu,* sem que, contudo, a egologia, caldeada nesta relação primitiva ao transcendente, se possa alguma vez volver em «egolatria» (4).

Fiel às suas teses directoras, Eduardo Soveral constantemente afirma que a fenomenologia não é a sede para a decisão do problema essencial do conhecimento. Ela torna possível que, «aprofundando as exigências críticas do conhecimento», se progrida até ao ponto em que «se considere fundada uma conclusão quanto ao estatuto ôntico do *cogito* e dos *fenómenos»* (5). E o teor dessa conclusão é agora por vez primeira inteiramente visível: o dinamismo da consciência implica um primado do *cogito,* mas esse mesmo dinamismo, enquanto abertura inexaurível ao ser a

(1) *Fenomenologia e Metafísica,* Porto, Centro Leonardo Coimbra da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1997, pp. 46-47 (sublinhados nossos).

(2) Veja-se *Ensaios sobre Ética,* Lisboa, IN-CM, 1993, por exemplo, pp. 18-19.

(3) *Fenomenologia e Metafísica,* Porto, Centro Leonardo Coimbra da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1997, p. 33.

(4) Ibidem, pp. 73 e segs. Sobre a estrutura do *eu* veja-se, *ibidem,* p. 77, nomeadamente: «o *eu* reconhece-se como sendo: a) imanente e transcendente a toda a vivência actual; b) um mero ser-para-si, ontologicamente indeterminado e insubsistente; c) situado no campo vasto e sem fronteiras de uma interioridade subjectiva, potencialmente vivenciável; d) aberto a uma fenomenalidade gratuita e transfinita; e) e, por último, titular de uma liberdade responsável que não só lhe permite, mas lhe exige, uma deliberada determinação ontológica, em termos éticos».

(5) *Imaginação e Finitude e Outros Ensaios,* Lisboa, IN-CM, 1999, p. 85.

partir da estrutura de revelação/ocultação do fenómeno puro, revela a finitude do eu e torna compreensível a posição de um real absolutamente outro relativamente à consciência ou de uma transcendência verdadeira, irredutível à esfera própria da subjectividade. «Excluída liminarmente a solução idealista, como desejável, pois ela obrigaria a aceitar o mais radical dos cepticismos, [...] deverá ser na busca da solução realista que haveremos de nos empenhar.»

Esta solução para o problema essencial do conhecimento, preparada numa fenomenologia assente na experiência, conduz «o método filosófico a significativas mudanças». Doravante, ele «não visará mais fundamentar o conhecimento científico, nem proceder a investigações transcendentais. Mas passará a ter como objectivo o conhecimento das entidades ônticas que estão para além desse conhecimento e dessas investigações, devendo adequar-se, consequentemente, a esse seu novo propósito» (1). Tais são os problemas da liberdade e do acto ético, do Absoluto como «hiper-pessoa» e «ser-em-si-para-si», do amor excedente e, derradeiramente, da «douta ignorância» como correlato da relação a um *Deus absconditus* (2).

Neste ponto, conquistado um terreno próprio, uma direcção de pensamento e uma problemática peculiares, abandona definitivamente Eduardo Soveral o seu contacto com a fenomenologia de Edmund Husserl.

Um outro lugar de contacto parcial com a obra de Edmund Husserl é o trabalho sobre a imaginação e a consciência estética de Maria Manuela Saraiva. Se Eduardo Soveral abordara a fenomenologia, principalmente na sua versão husserliana, a partir da *Erkenntnistheorie*, os estudos de Manuela Saraiva pretendem, em contraponto, assinalar o momento em que o primado do teórico, surpreendido no primado husserliano da percepção, se transmuta e abre, por essa via, a possibilidade de outros desenvolvimentos da fenomenologia. Essa outra direcção é a de uma fenomenologia da irrealidade. Ela condensa-se, em Husserl, nos trabalhos sobre a consciência de imagem (3) e a neutralização fundadora da «atitude estética» (4), que Manuela Saraiva acompanha, analisa e comenta criteriosamente.

(1) *Imaginação e Finitude e Outros Ensaios*, Lisboa, IN-CM, 1999, pp. 85-86.

(2) Veja-se, por exemplo, *Ensaios sobre Ética*, Lisboa, IN-CM, 1993, pp. 79 e segs, pp. 138 e segs; «Sobre a douta ignorância», in *Pensamento Luso-Brasileiro: Estudos e Ensaios*, Lisboa, Instituto de Novas Profissões, 1996, pp. 165 e segs.; *Fenomenologia e Metafísica*, Porto, Centro de Estudos Leonardo Coimbra da Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1997, caps. V e VI, pp. 49 e segs.

(3) Maria Manuela Saraiva, *L'imagination selon Husserl*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1970 (edição da Dissertação de Doutoramento apresentada na Universidade de Lovaina); tradução portuguesa de Isabel Támen e A. Pedro Mesquita, *A Imaginação segundo Husserl*, Paris, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 1994 (todas as referências a esta obra far-se-ão a partir da tradução para língua portuguesa).

(4) «O primado da percepção e a concepção da obra de arte em Husserl», in *Perspectivas da Fenomenologia de Husserl*, Coimbra, 1965, pp. 73-106.

Tese directora dos estudos de Manuela Saraiva é que Husserl, se bem que não ciente da sua própria originalidade [1], reuniu sob um conceito unitário de «imaginação» duas espécies de consciência de imagem historicamente emergentes em contextos e problemáticas diferentes [2]. Reconstruindo uma teoria da imaginação a partir dos contributos, dispersos e assistemáticos, de *Logische Untersuchungen*, *Zeitbewusstsein* e *Ideen*, principalmente, Manuela Saraiva pretende surpreender o modo como, em Husserl, o problema da imaginação provindo de Aristóteles e dos medievais se combinou com a perspectiva platónica numa problemática unitária. De facto, no que ao tema da imaginação diz respeito, «a primeira [tradição] mantém-se no domínio daquilo que *grosso modo* se pode designar por psicologia — racional ou científica», ao passo que «a segunda, sob a forma conferida por Platão, pertence antes à reflexão metafísica», de tal modo que «até Husserl, estas duas problemáticas — a que vem de Aristóteles e a que vem de Platão — trilham separadamente o seu caminho» [3]. A descrição da chamada «imagem mental» havia permanecido um problema atinente à noética e, em geral, à psicologia, enquanto, por outro lado, a «imagem física», como a estátua ou o retrato, a própria concepção do mundo como «imagem» de um modelo, haviam sido tratadas em outras sedes e tinham permanecido alheias ao problema da imagem tal como fora iniciado por Aristóteles e desenvolvido na noética dos medievais. Deve-se a Husserl o gesto inovador de reunir as duas famílias da imagem sob os conceitos descritivos de *Anschauung*, *Vergegenwärtigung* e *Neutralitätsmodifikation*.

Acompanhando as doutrinas de Husserl a respeito da relação entre intenção e preenchimento, localizando a imaginação entre os actos intuitivos e, dentro destes, como espécie de *Vergegenwärtigung*, analisando finalmente a modificação de neutralidade tal como ela foi *ex professo* apresentada em *Ideen*, Manuela Saraiva logra alcançar uma reconstrução fiel e profunda do pensamento de Husserl, dando coerência global a textos que, as mais das vezes, são de difícil leitura e estão destituídos de qualquer intenção sistemática. No seu trabalho principal sobre *A Imaginação segundo Husserl*, Manuela Saraiva obteve o que, até ao momento, é ainda, sem dúvida, a melhor exposição de conjunto sobre o tópico, principalmente no

---

[1] «[...] Husserl alude explicitamente a dois actos diferentes de imaginação e fá-lo reclamando-se de Hume e de Kant. [...] A referência a Hume e a Kant parece-nos abusiva — e ela esconde a originalidade de Husserl. É verdade que ele parece não ter consciência disso. Não faz qualquer referência à novidade que introduz ao reunir sob a designação global de imaginação dois actos especificamente diferentes.» *A Imaginação segundo Husserl*, Paris, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 1994, pp. 71-72.

[2] *A Imaginação segundo Husserl*, Paris, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 1994, p. 71.

[3] *Ibidem*, p. 41.

que respeita à exposição compreensiva da doutrina husserliana da modificação de neutralidade afectando a esfera dos actos dóxicos, desde os seus primórdios em *Logische Untersuchungen* até *Ideen*, passando pelas lições sobre a *Zeitbewusstsein* (1).

Dessa exposição de conjunto, onde se destaca a finura da análise e o conhecimento profundo dos textos pertinentes, não cabe neste espaço, como é natural, uma descrição pormenorizada. Alguns nós problemáticos emergentes da interpretação de Manuela Saraiva são, contudo, de destacar, pois neles se decide uma avaliação final sobre a relevância do trabalho de Husserl e sobre os caminhos do seu pensamento nos trabalhos da maturidade.

Entre eles avulta o chamado «primado da percepção». Inscrito numa crítica geral do pensamento de Husserl tendente a relevar uma abordagem quase exclusivamente firmada na «consciência teorética», o inventário dos lugares onde tal primado se concretiza vale também como uma crítica geral das deficiências que impendem sobre o pensamento husserliano e impedem a fenomenologia de abraçar formas de experiência outras ou supostamente mais «originárias». A obra de Manuela Saraiva comunga desta tendência muito comum à época. Mas, no que ao tema da imaginação diz respeito, essa denúncia de um excessivo peso atribuído à percepção como forma de consciência doadora fundante adquire uma pertinência incontestável. E é, na verdade, com particular acuidade que Manuela Saraiva sabe mostrar os múltiplos meandros sob que tal primado se afirma, muitas vezes sub-repticiamente, e espalha por todo lado as suas consequências.

Como Manuela Saraiva observa, para Husserl a imaginação é uma consciência intuitiva. Mas quando importa, para Husserl, destacar a especificidade da imaginação são os conceitos de «presentificação» e de «neutralização» que emergem como lugares de caracterização do modo próprio da doação que aí tem lugar (2). Ora, na apurada hermenêutica de Manuela Saraiva, esses conceitos envolvem uma unidade problemática. Firmado no modelo da consciência de imagem com base

(1) Ver principalmente *Ibidem*, pp. 197 e segs.

(2) «As três noções [...] de *intuição, presentificação, neutralização* convergem todas para um mesmo centro ou, por outras palavras, apoiam e reforçam, cada qual a seu modo, uma afirmação que deve ser considerada como o dado de base da doutrina husserliana da imaginação. Poder-se-ia dizer que esta teoria, tomada no seu conjunto, constitui uma afirmação evidente da tese principal da fenomenologia de Husserl, a saber, o primado da percepção.» *A Imaginação segundo Husserl*, Paris, Centro Cultural Calouste Gulbenkian, 1994, pp. 268-269. Veja-se também «A concepção da obra de arte em Husserl», in *Perspectivas da Fenomenologia de Husserl*, Coimbra, 1965, nomeadamente p. 111: «Há, nas ideias estéticas de Husserl, na sua primeira forma, uma ambiguidade fundamental, pois Husserl interpreta o estético tanto em termos de *presentificação por analogia*, como em termos de *neutralização*. Ora a noção de *Vergegenwärtigung*, válida e fecunda para a análise da imaginação — e mesmo da consciência de imagem —, conduz a um impasse quando é aplicada ao domínio do estético.»

física (retrato, estátua, etc.), a primeira análise de Husserl vai no sentido de distinguir a «coisa», *Sache*, o objecto-imagem, *Bildobjekt*, e o sujeito da imagem, *Bildsujet*. É assim que, por exemplo, um retrato contém uma infra-estrutura física, dada na percepção correspondente, uma imagem no sentido próprio, a figura desenhada, e, finalmente, um original ausente para que essa imagem reenvia. Este reenvio do *Bildobjekt* para o *Bildsujet* é o motor da consciência de imagem. Mas, por força deste reenvio, a presentificação de algo «em imagem» está sempre, para Husserl, referida à percepção como consciência originariamente doadora da própria coisa para que o objecto-imagem reenvia. O primado da percepção irrompe precisamente aqui. Ele contém dois momentos: a abertura perceptiva permitindo encontrar o objecto-imagem como coisa do mundo e, no outro extremo, a percepção como consciência originária, presentativa, à qual a presentificação está subordinada como forma segunda da presentação intuitiva. Que Husserl tenha, a propósito da chamada «imagem mental» ou *Phantasie*, afirmado inessencial a percepção subjacente da coisa física (aí inexistente), pouco importa para que toda a análise da imaginação contenha, como elemento organizador e constitutivo do seu sentido, uma permanente dependência relativamente a uma consciência fundante que se articula como percepção e doação em original do que na imagem está apenas «re-presentado», quer dizer, presentificado.

Essa dependência da presentificação (imaginação, ou também recordação e expectativa) relativamente à percepção obsta a que, desde o início, as análises husserlianas possam dar cabalmente conta do que é, segundo Manuela Saraiva, o desígnio que as torna inteligíveis: a construção de uma fenomenologia da irrealidade. Já, porém, o tema da neutralização apresenta, por contraste, uma recta apreensão do que é o ponto crucial de tal fenomenologia. De facto, como consciência de origem neutralizada, o objecto-imagem destaca-se por sobre o mundo perceptivo como lugar de abertura e de reenvio — aí aparece algo «em imagem». E se, por outro lado, este reenvio da imagem para um original e, portanto, para a percepção correspondente, for por sua vez objecto de uma segunda neutralização, o aparecer em imagem deixa de estar secundarizado por relação à consciência perceptiva, deixa de ser mera «presentificação», para se constituir como lugar originário de constituição do fenómeno de irrealidade. Objectos como retratos, estátuas, ou mesmo recordações prestam-se à análise segundo o modelo da presentificação. Mas toda a esfera da obra de arte e da imagem pura, enquanto simples aparecer que se esgota sobre si sem reenvio a um original, fica comprometido pelo modelo husserliano da percepção como forma de consciência originária e, de direito, fundante para toda a esfera da doação intuitiva. Assim, como judiciosamente assinala Manuela Saraiva, o primado husserliano da percepção, conducente ao tema da presentificação e adequado à consciência de imagem como

reenvio para um original, torna-se impotente para penetrar no domínio da consciência estética, a qual, segundo o seu sentido, não está referida ao mundo perceptivo, mas se apresenta, por contraponto a ele, como lugar de irrupção da irrealidade.

«A dependência em relação à consciência perceptiva pesa demasiado no conjunto da doutrina husserliana da imaginação» [1]. Ao partir da imagem física ou ao remeter a presentificação para a presentação — percepção — correspondente, o mundo natural aparece sempre sob o fundo da consciência de imagem, e esse mundo natural, como mundo de simples coisas, «é o correlato da pura atitude teórica» [2]. Já, porém, em *Ideen* II se encaminha Husserl para uma posição em que, no caso dos objectos culturais, «o sentido espiritual se incorpora integralmente no suporte natural, de modo que desta fusão resulta a mais perfeita unidade» [3]. Deste modo, paulatinamente, segundo Manuela Saraiva, a apreensão da imagem, e em geral do objecto cultural, deixa de apelar à simples percepção, cujo correlato é a natureza, como seu estrato fundante. O objecto estético aparece, assim, como *ein physisch Unwirkliches*, uma «irrealidade corpórea», desde a origem dada numa consciência neutralizada. Nessa esteira, como Manuela Saraiva bem observa, o estético puro pode agora ser plenamente apreendido no seu teor próprio de sentido sem «traço da noção de presentificação», portanto de reenvio para uma consciência perceptiva como lugar de doação de um «original», «enquanto a modificação de neutralidade, concebida como passagem ao irreal, conserva sempre os seus direitos» [4].

Assim, para Manuela Saraiva, «banido o conceito de presentificação na descrição fenomenológica do universo estético, este adquire autonomia e liberta-se do primado da percepção» [5]. Esta concepção husserliana, emergente em *Ideen* II, permite à fenomenologia obter finalmente os instrumentos analíticos e conceptuais capazes de abrir uma estética fenomenológica e uma teoria da obra de arte. São justamente esses desenvolvimentos que Manuela Saraiva reconhece em Roman Ingarden e Mikel Dufrènne, para os quais Husserl foi, aqui, por força do seu génio filosófico e de uma probidade intelectual que não temia as agruras da autocorrecção, o que ele fora já em tantos outros lugares: um magistral *Wegweiser*, um indicador de caminhos [6].

---

[1] «A concepção da obra de arte em Husserl», in *Perspectivas da Fenomenologia de Husserl*, Coimbra, 1965, p. 79.
[2] *Ibidem*, p. 86.
[3] *Ibidem*, p. 90.
[4] *Ibidem*, p. 111.
[5] *Ibidem*, p. 106.
[6] *Ibidem*, p. 75.

6. Portugal na fenomenologia

O continuado trabalho na área da fenomenologia por parte de uma nova geração de investigadores impede que, sobre a fenomenologia em Portugal, se possa fazer um balanço final e conclusivo.

A primeira geração de investigadores — principalmente representada em Júlio Fragata, Alexandre Morujão, Gustavo de Fraga, Manuela Saraiva e também, embora mais marginalmente, em Eduardo Soveral — soube combinar, de um modo muitas vezes excelente, a acribia da interpretação, a perspicácia do comentário e a ousadia da decisão quanto às questões de fundo que atravessam a fenomenologia. A irrupção dos estudos fenomenológicos em Portugal constituiu mesmo a oportunidade maior para uma libertação relativamente aos idiotismos de uma suposta «tradição nacional» e de um ficcionado «pensamento português» que nada mais foi que sintoma de um malsão isolamento de Portugal devido a circunstâncias políticas com pesadas consequências culturais e civilizacionais. E essa emergência da fenomenologia em Portugal, se trouxe intramuros uma cultura marcada pelo desígnio de universalidade, constituiu simetricamente o instrumento de afirmação de um autêntico «pensamento português» — já não feito de retraimento temeroso e de uma ignorância travestida em suficiência — nos grandes debates filosóficos que perpassaram, e perpassam ainda, a cultura europeia e ocidental.

Nitidamente na obra de Júlio Fragata, com especial relevância também nas obras de Gustavo de Fraga e de Alexandre Morujão, a fenomenologia foi levada ao ponto culminante de um debate sobre o presente, sobre os fundamentos e o destino da humanidade europeia e a cultura ocidental. Perante a raiz grega, constantemente afirmada por Husserl, da filosofia, perante o desígnio de construção de uma humanidade autónoma sob a forma de um saber apodíctico e autofundamentado, o esforço permanente desses autores consistiu em olhar, por contraponto, os modos e os lugares onde o imperativo husserliano da filosofia como *strenge Wissenschaft* conheceu os seus limites ou, pelo menos, os seus maiores desafios. Essa atenção não foi simplesmente a vigilância do crítico. Ela foi, sim, a tentativa de exibir as limitações husserlianas da vinculação exclusiva à ideia grega de ciência, mostrando como a cultura europeia está também indelevelmente marcada pela mundividência cristã e pelo modo como ela determina o questionário filosófico e a própria configuração da ideia de filosofia. A ênfase constantemente posta na questão do absoluto nas suas relações com a subjectividade e a intersubjectividade, o problema da teleologia como significado último do histórico, a relação da teleologia com Deus e a ideia de Deus como correlato da ideia de filosofia marcam, para esses autores, outros tantos pontos de fuga em que a civilização europeia, no seu projecto e nas questões que a animam, não pode ser inteiramente com-

preendida por uma relação unilateral ao mundo grego e à ideia estrita de ciência que nele tomou voz.

Uma tal orientação foi particularmente nítida em Júlio Fragata, sempre preocupado pelo estabelecimento de um laço entre a fenomenologia e o legado especulativo-teológico da tradição cristã. Mas a pormenorizada interpretação do significado do histórico em Alexandre Morujão, a atenção às aporias últimas na relação entre subjectividade a absoluto em Gustavo de Fraga marcam também, a seu modo, os lugares onde a ideia de ciência e o projecto de uma entronização da subjectividade conhecem os seus limites e abrem para um impensado que só se conquista pela incorporação de uma outra tradição e pela sua afirmação como co-originadora da própria cultura ocidental. A deriva de Eduardo Soveral para temas fora da fenomenologia, também o seu diálogo com a obra de um autor como Lévinas, a própria atenção de Manuela Saraiva ao fenómeno do estético e a um campo liberto do império da consciência teorética e do ideal do saber, constituem-se também como lugares onde a fixação husserliana ao paradigma da cientificidade se mostra como uma compreensão no seu fundo unilateral das forças que suportam o longo périplo da humanidade europeia.

Uma hermenêutica da cultura europeia atenta à configuração múltipla da própria ideia de Europa e à multiplicidade de tradições que a trabalham é, em verdade, o ensinamento mais fundo da primeira geração de fenomenólogos portugueses. Por aí se definiu não a mirífica especificidade do «ser português», mas o rosto e a marca da *presença portuguesa* num debate universal.

Capítulo Três

Filosofia existencial

I. Raul Brandão

Pedro Calafate

O interesse filosófico da obra de Raul Brandão constitui mais um flagrante exemplo da permeabilidade que se dá, no pensamento português, entre a filosofia e a literatura. Raul Brandão não foi certamente um filósofo sistemático, mas um escritor de vincado pendor introspectivo, herdeiro do pessimismo decadentista da geração de 1890, da qual foi activo participante.

A sua obra abarca por isso a dinâmica finissecular, na continuidade de Schopenhauer e de Eduardo Hartmann, abrindo-se à problemática existencial, que viria a marcar tão decisivamente o pensamento europeu do século XX, sobretudo na linha de Camus.

No primeiro caso, conta-se o seu vincado horror ao meio urbano ([1]), tido como agente desestruturante de um quadro tradicional de valores com que sempre se identificou, e cuja perda traduziu num quadro fortemente nostálgico. Essa era de facto uma das linhas de força do decadentismo dos finais do século XIX: o entristecimento do mundo, fruto do desenvolvimento da civilização urbana, cada vez mais tecnicista e artificial, à qual se opõe a simplicidade dos meios rurais, como remédio para o tédio e para a fadiga existencial que acometera o homem urbano e supercivilizado.

Por seu turno, seria difícil exagerar a importância que na sua obra adquiriu a chamada «questão social» ([2]), vincada com maior incidência em obras como

([1]) «Nunca Londres ou a floresta americana me incutiram mistério que valesse o dos quatro palmos do meu quintal.» *Memórias* I, p. 11.

([2]) Apesar das suas simpatias pela utopia anarquista, Raul Brandão não foi um intelectual interveniente e comprometido politicamente. Essa fora uma das suas contradições por ele

Os Pobres e *Os Operários*, mas atravessando a globalidade dos seus textos, para exprimir a consciência dramática da miséria aviltante que transforma o homem num farrapo, ou, nas suas palavras, num «enxurro humano», a quem a «morte de Deus» parece já não dar esperança de um prémio futuro.

A miséria dos operários e da imensa legião de pobres do mundo moderno surge-lhe como resultado da dissolução dos valores emergentes do amor cristão, mediante o império avassalador da cobiça, do dinheiro, do lucro, da acumulação do capital, gerando o desprezo pela dignidade humana e libertando ódios indizíveis. Como fruto e raiz desse contraste gritante entre a riqueza e a pobreza emergia o obscuro animal que habita no fundo do eu, nessa trágica vitória da Matéria sobre o Espírito, relatada no final da primeira edição de *Húmus* ([1]), a qual traduzia afinal o desabar da sociedade e o fim da civilização, numa espécie de visão infernal de uma época em que o mundo surge «sem tecto, entre ruínas» (*Memórias*, I, p. 13), debatendo-se o homem, com espanto e pavor, com o absurdo da existência.

Radica aqui um dos núcleos mais fortes da interrogação metafísica de Raul Brandão, expressa em *Húmus*: «Deus existe — Deus não existe. Cabe nestas palavras todo o problema da vida» (*Húmus*, p. 22), se bem que a essa interrogação não corresponda uma elaborada construção teórica, mas a singela expressão de que «Deus, a vida, os grandes problemas, não são os filósofos que os resolvem, mas os pobres vivendo» (*Memórias* I, p. 13), por isso que de nada vale ler todos os filósofos se nos não orienta o sentimento dos que sabem «descer aos desgraçados» com a «ternura e a simplicidade de fidalgos e de santos» ([2]), sendo por esta razão que, como no final deste estudo veremos, a questão da existência de Deus permanece no domínio da interrogação, e não no da resposta objectiva e clara, pois o que o guia é a perplexidade e a emoção, sempre dada a oscilações que a lógica não comporta.

Não vamos analisar aqui o conjunto da obra do escritor, mas tão-só vincar os aspectos que mais directamente o vinculam ao panorama da filosofia existencial, destacando a questão do eu, do espanto, da dor e do sonho, da sombra e da máscara, do hábito e do absurdo da existência perante a morte, da dissolução do

---

amargamente sentidas, nomeadamente quando no terceiro volume das *Memórias* escreveu que nunca pôde pôr de acordo as suas ideias com as suas acções, e que se assim tivesse feito, «já há muito que estava na cadeia». *Memórias* III, p. 33.

([1]) «Tudo o que mantinha o pobre na pobreza e o rico no gozo, desapareceu de vez. Escacou-se a vidraça por trás da qual a plebe observava a vida, sem se atrever a parti-la. – Defendam-se! Defendam-se! Não há a esperar piedade.» *Húmus*, p. 185.

([2]) «É da gente ignorada que levo as maiores das impressões da existência. Foram os pobres que me obrigaram a pensar – foi a série de figuras toscas que encontrei na estrada, duma realidade tão grande que nunca consegui afastá-las da minha alma.» *Memórias* III, p. 8.

sentido da vida que caminha a par do candente tema da «morte de Deus», que abandona o homem ao espectáculo da sua própria tragédia.

Concepção trágica da vida, na qual cabe também a visão da vida como uma comédia, como um teatro onde todos representam («só vemos máscaras, só lidamos com fantasmas» (*Memórias* I, p. 15)), feito de nulidades, coisas vãs e ridículas, mas onde o sorriso é também capaz de esconder uma imensa amargura, onde a dor reclama a coragem heróica que a vida nos exige (coragem cuja ausência, nos fracos, é susbtituída pelo hábito e pela rotina, transformando a vida numa inutilidade, mas que nos espíritos mais sublimes se transforma na santidade dos que trabalham pelo Espírito, pois que o «lodo» dos tempos modernos não tinha matado no homem a sua reserva de beleza), onde o homem se descobre como um ser dividido entre máscaras e a autenticidade do seu ser. Não obstante, encontra refúgio no «espanto» [1] ou surpresa perante as coisas simples da vida, identificadas com a memória nunca perdida da infância [2], portadora de uma inocência onde a vida ainda é possível, mas identificada também com o ambiente ora daquele quintal da casa de Leça, que dizia preferir a Paris e Nova Iorque, ora com a contemplação da natureza, ou não fosse a «árvore negra» o símbolo da selva urbana, a que contrapõe uma filosofia da natureza onde se descobrem traços de comunhão anímica, dando corpo a uma leitura panteísta, mais poética que filosófica, que encontramos nomeadamente em *Os Pobres* e em *Húmus*.

As grandes cidades, escreveu, «são alambiques construídos por Poe e por Hoffmann, numa noite de nervos de álcool [...] de onde cada um lança a dor, a ambição, o exaspero, o ideal de revolta, o crime e a loucura, as lágrimas e o cansaço, e donde ressurgirá mais tarde a derrocada da Humanidade» («A Cidade», in *Correio da Manhã*, 26 de Janeiro de 1896), tema também dramaticamente expresso em *O Padre*, pela dissolução das raízes de uma tradição com que se identificava: «Valor, tradição, lealdade, destrui-se tudo.» (*O Padre*, p. 19.)

[1] O tema do «espanto» em Raul Brandão tem uma conotação de surpresa e de assombro perante o que está para lá da aparência das coisas e dos homens, espanto tanto perante o que há de simples e belo até na «ternura» de uma pedra ou na luminosidade radiosa do litoral nortenho, que fixou em *Os Pescadores*, como também perante o escuro e sombrio de nós próprios, espanto perante o terror das forças cegas que nos animam e que alimentam a luta infindável em que nos debatemos. Neste caso, o espanto, como notou Joel Serrão (Cf. «Raul Brandão: espanto, absurdo e sonho», in *Temas Oitocentistas* II, p. 137 e segs.) interpenetra-se com o sentimento do absurdo, nomeadamente com o maior dos absurdos que é a morte.

[2] «O que sei de belo, de grande ou de útil, aprendi-o nesse tempo: o que sei das árvores, da ternura, da dor e do assombro, tudo me vem desse tempo... Depois não aprendi coisa que valha.» *Memórias* I, p. 11; «Foi dela [mãe] que herdei a sensibilidade e o amor pelas árvores, pela água, e dela herdei também o sonho...» *Memórias* III, p. 103.

Em contrapartida, escreve em *Os Pobres*, que «cada criatura é composta de almas, de montes, de pedras, de águas» (*Os Pobres*, p. 72), como se tudo saísse «de uma prodigiosa alma etérea» e cada árvore pudesse «tombar de emoção» (*ibid.*, p. 75), referindo-se, também em *Húmus*, à «sensibilidade universal», à alma humana que «faz parte da estrela e a estrela que faz parte de Deus», à alma dos vegetais, «pequenina alma ingénua e humilde, que se exterioriza em ternura a cada primavera», e à alma dos minerais, da pedra, «centrada e recalcada. Que dor inconsciente, que esforço cego e mudo por não poder abalar as paredes e comunicar com a alma do universo! A pedra espera ainda dar flor» (*Húmus*, p. 32), quadro onde se palpa a influência de Eduardo Hartmann, mas que traduz, muito mais do que essa influência, a necessidade vital de tirar ternura de uma pedra, pois, como um dia escreveu, a vida resume-se a breves instantes de ternura, para além dos quais nada mais fica.

Todavia, o espanto perante a natureza resolve-se em dor, é o assombro perante o que é grande e *triste*, perante tudo o que torna a *vida recolhida e severa*, perante a *solidão* dos campos, pois que um dos temas sempre presentes no seu pensamento foi o de que «a dor é sempre necessária para produzir algo de belo» (*Os Pobres*, p. 75), de que «a dor dá vida ao sonho», de que «para se criar é preciso sofrer» (*Ibib.*, p. 77), e, assim, o espanto perante a natureza faz-se acompanhar da vivência interior do espanto perante o sagrado e o mistério: «De dia podo as minhas árvores, à noite sonho. Sinto Deus — toco-o» (*Memórias* I, p. 13), sendo que essa transposição para o fundo da realidade é-o também para o fundo de si próprio, na qual palpa o absurdo da existência, ao dizer que tantas vezes fugira de «descer dentro de mim próprio, para não reconhecer com espanto que sou absurdo» (*Memórias* I, p. 20), e prolongando-se ainda, para lá dos limites do eu, na própria história, afirmando em *El-Rei Junot* que «a história é dor, a verdadeira história é a dos gritos» (p. 19), tanto como ele próprio se concebera como «o espanto aos gritos» (*Húmus*, p. 247).

Deixar falar a parte de inconsciente de cada um de nós e penetrar a existência oculta dos homens, eis porventura o seu escopo principal, pois que, como escreveu, «se cada um pudesse deixar-se narrar, teríamos a mais maravilhosa história do mundo», que seria também a história do desespero, a história de um conflito trágico entre a máscara e o sonho, a máscara que é fruto do arranjo e do interesse, e outra parte mais funda, mais viva, que tem «raízes nos mortos», convertendo o homem num «tablado onde vários fantasmas se despedaçam» ([1]).

([1]) Em *Húmus*, escreveu, «Para ser sincero até ao âmago, devo dizer que nesta dor, neste desespero, é que me sinto inteiramente viver. Com ele é que eu grito», p. 77.

Não é pois a razão que nos guia, porque só a paixão e a quimera, o sonho, são capazes de obras sublimes. Daí que o papel dos «doidos» seja de primeira importância, pois não seria exagero resumir o significado mais profundo da sua obra numa curta expressão do início do primeiro volume das *Memórias*: «O homem é tanto melhor quanto maior quinhão de sonho lhe couber em sorte. De dor também» (*Memórias* I, p. 8), rematada, mais tarde, na obra já postuma *O Pobre de Pedir*, quando escreve que «só a dor sabe o segredo da vida» (p. 167).

Raul Brandão está por isso na continuidade da crise do racionalismo que se avolumara nos finais do século XIX, estimulada pelas filosofias de Schopenhauer e Eduardo Hartmann, autores cuja importância fora decisiva entre os teóricos da Geração de 70 que, como Antero e Oliveira Martins, reagiram activamente contra o império do positivismo. Temas como o tédio e o sofrimento, a ruína da ideia de progresso e do optimismo que lhe estava subjacente, o refúgio na arte e na contemplação estética, o Inconsciente como princípio originário de um vitalismo activo que se não esgota nos limites de um modelo de racionalidade considerado empobrecedor, veiculados ora por Schopenhauer ora por Hartmann, estão indiscutivelmente presentes na ficção de Raul Brandão, pois é às profundezas do eu que vai procurar a sua fonte de inspiração, na busca dos asfixiantes conflitos que, ao mesmo tempo que esfarrapam o homem, o elevam à altura dos deuses, como sucede em tantas das suas personagens. Todavia, seria redutor ler a obra de Raul Brandão à luz de uma perspectiva de «influência» dos dois autores citados, sendo até duvidoso que os tenha lido na íntegra e com rigor académico. Trata-se, ao que julgo, essencilamente de sugestões colhidas assistematicamente, as quais são recebidas ou acolhidas na exacta medida em que correspondem a uma problemática e a uma mundividência já formulada pelo autor, e que radicam fundo no seu pensamento.

É à existência oculta desses seres em conflito que dedicou muitas das suas obras, existência de que faz parte a figura da dor recalcada para que sobre ela outra figura se encarnice, e é por eles que passa ao longo das suas *Memórias*, inspirado em Dostoievski, dando-nos o perfil profundo dos mais desgraçados e mais extraordinários personagens que o acompanharam no percurso da vida, personagens capazes de deslumbrar de sonho e atascar em sonho quem os ouvisse, homens que conviviam com a dor, que sentiam a dor e que através dela escorriam «sonho, aflição, miséria», homens a quem Deus dera «o mais rico quinhão que imaginar se pode, a língua incomparável para exprimir a quimera e a dor», figuras contraditórias em luta consigo e com os outros, e lutas cujos vestígios só com assombro e espanto podem ser encarados, homens a quem basta o próprio drama, e que, apesar da sublimidade e santidade dos seus actos, são capazes da injustiça e da crueldade («desço com terror ao fundo de mim mesmo e recuo» (*Memórias* III, p. 89);

«em todos os homens há uma parte horrível» (*ibid.*, p. 90); «sem o hábito a gente morria de pavor» (*A Farsa*, p. 21)), que não se furtam aos sentimentos temerosos do seu egoísmo vital, pressentido como um «riso diabólico» que vem «do fundo dos fundos», um fundo onde se alojam forças misteriosas e cegas, instintos ferozes que paroxisticamente coexistem com céus e vagalhões dourados, numa discussão que não cessa e que por não cessar se não compreendem nunca, mas que também por isso são «o homem e todo o homem», naquele perpétuo combate a que só a morte põe termo; figuras que em acessos de delírio descrevem o fim do mundo «com terror e espanto», existências perseguidas pela desgraça, não só a desgraça de serem diferentes dos outros, mas a desgraça ainda maior de serem superiores aos outros, por não misturarem o sonho com a vida prática, por porem as suas vidas de acordo com o sonho, e que por isso vivem alheadas, mas que também por isso «vivem o que não vive um rei», ou seja, «o império deslumbrante» criado à custa da dor e da desgraça, porque «aos visionários cabe a maior parte do universo» (*O Padre*, p. 23); seres desgraçados porque «as grandes figuras morais são sempre uma calamidade para si e para os outros» (*Memórias* I, p. 85), dado que o universo é amoral e nele só passam incólumes os acomodatícios: «Oh, quem me dera um momento, só um momento, para ver a série de fantasmas em que se desdobrou cada um destes seres.» (*Memórias* I, p. 83.)

Foi a análise dessas lutas em que os homens se descobrem numa «roda de navalhas» que verdadeiramente o fascinou. Os seus personagens são seres tragicamente divididos, sentem o «eu abissal», o turbilhão espantoso que os anima, expressão da irredutível oposição entre a Existência (a acomodação às regras sociais) e a Vida (feita de dor, de sonho e de desgraça), de que emerge o absurdo que só pela morte pode ser abolido ([1]). Mas não são sempre fictícias as personagens, pois Raul Brandão, colaborador do folheto *Os Nefelibatas*, em 1893, não deixou de conceber a obra literária como autobiográfica, como sucede sobretudo em *Húmus* e em *O Pobre de Pedir*: «Há uma disparidade entre mim e mim. Há em mim o homem correcto, o homem igual a todos os homens — e o homem que lá dentro sonha, grita e é capaz, por insignificâncias, de imaginar um terramoto ou de desejar uma catástrofe [...]. O meu verdadeiro ser não é aquele que compus, recalcando lá para o fundo os instintos e paixões; o meu verdadeiro ser é uma árvore desgrenhada.» (*O Pobre de Pedir*, p. 115.)

Está aqui o homem no seu debate profundo, o único debate de onde emerge o interesse da vida, o homem que representa, o homem que sofre e que da dor

([1]) «O que me interessa são as figuras invisíveis: é a dor dessas figuras imóveis, e sobre elas outra figura maior, curva e atenta, que há séculos espera o desenlace.» *Húmus*, p. 23.

escorre a beleza, atinge a sublimidade e se projecta em Deus, mas, ao mesmo tempo, o homem capaz de deixar explodir o seu egoísmo vital, tornando-se capaz dos actos mais vergonhosos, das mais gritantes incoerências, ficando só, com a sua verdade nua e crua diante de um Deus em que desesperadamente pretende crer.

Do conflito entre esse homem que constrói o discurso sobre a honra e sobre o dever e o outro homem profundo, de onde emergem as tendências mais aviltantes, foi expressão sublime a peça *O Gebo e a Sombra*, o homem que reconhece que o mal é atraente e que ao cabo de uma existência de hábitos rigidamente acordados com as regras sociais da honorabilidade, desce ao convívio dos criminosos e com eles se identifica, para se rir do seu próprio passado de rotina e inutilidade, num riso «tão alto, tão alto, que todos os ladrões se calaram», naquela hora em que entendendo tudo, por ter descido ao abismo de si próprio, «todas as vozes dentro de mim se sumiram com medo à minha própria voz» (*O Gebo e a Sombra*, p. 97), como a recordar a quase obsessiva tese, expressa em *Húmus*, de que «há outra coisa enorme para lá dos hábitos de que me rodeio» (*Húmus*, p. 25), hábitos que por vezes aparecem associados ao «bolor» no qual se impregnou o «desespero», razão por que, considera Raul Brandão, não deixa de existir uma certa grandeza «em repetir todos os dias as mesmas coisas». Essa «coisa» de que tantas vezes fala, adjectivada como «enorme», «imensa», «frenética», «monstruosa» e «inexplicável», emerge de um caos inconsciente e remoto, parente próximo do Inconsciente de Hartmann, e tem as suas raízes nos «mortos», termo de que se serve para expressar o seu carácter longínquo e, ao mesmo tempo, marcante, embora se não confunda com o determinismo hereditário das concepções naturalistas em voga no século XIX, pois que, em Raul Brandão, a centração no «eu» é também uma forma de superar todos os determinismos do naturalismo oitocentista.

Há neste homem profundo a consciência trágica da irredutível oposição entre a existência e a vida abissal, e, por isso, mais verdadeira: «Eu não vivi! Eu não vivi! Eu não vivi! Há momentos em que nos deparamos com outra figura maior que nos mete medo. A vida é só isto? Por mais que queira não posso desfazer-me de pequenas acções, de pequenos ridículos, não posso desfazer-me de imbecilidades. Tenho de aturar ao mesmo tempo esta ideia e este gesto ridículo [...]. Por trás daquela parede fica o céu infinito. Para não morrer de espanto, para poder com isto, para não ficar só e doido é que inventei a insignificância» (*Húmus*, p. 25), tema que veremos prolongado em *O Avejão*, quando a personagem A Velha pede ao Avejão outra oportunidade para viver: «Antes tivesse sido desgraçada. Como eu compreendo agora que é preciso ser-se desgraçada para se viver. Como a desgraça me parece grande, imensa, necessária para ser feliz! Eu não vivi. Deixa-me ser

desgraçada», ao que o Avejão responde com um riso cruel: «É tarde, é tarde.» (*O Avejão*, p. 115.) [1]

A vida consumida no que se chama o «quotidiano», tantas vezes por si metaforizado no jogo da bisca, sentadas as velhas diariamente à mesa. A vida de todos os dias «com o galope da outra vida ao lado», surge como a expressão máxima da fragmentação interior do eu. E de novo e sempre a luta entre os vários fantasmas do homem, naquela desesperante e trágica consciência de que a felicidade é fruto da desgraça, expressa pelo filósofo Gabiru, figura recorrente desde *Os Pobres* e com evidente expressão em *Húmus*: «É o doido que em nós prega e nos deixa aturdidos. Às vezes consigo afastá-lo, mas sucede que fico sempre com pena: se o ouvisse talvez fosse mais feliz e mais desgraçado. Desdenho-o e sinto-lhe a falta quando o não tenho ao pé de mim [...]. Diz-me coisas que nunca ouvi, isola-me num vale apertado e cismático, longe de toda a terra e arrasta-me ou desespera-me», e assim emerge aquela figura estranha, ele próprio, afinal, que «se debate com o sonho e sai da luta esfarrapado e dourado» (*Húmus*, p. 33).

Uma das personagens da sua ficção que melhor representa esta concepção trágica da vida foi sem dúvida a Candidinha, que veremos não só em *O Gebo e a Sombra* mas sobretudo em *A Farsa*, porventura uma das suas obras maiores. A Candidinha, descendo às últimas humilhações, fazendo-se miserável e estúpida para fazer rir os outros a quem só importam as desgraças da vida para a si próprios se consolarem, mas que decide despir-se da comédia e deixar ver o ódio estreme que lhe restara como única expressão de uma vida de pobreza e de revolta: «Aí a têm agora patente. E foi essa a sua verdadeira vida porque o sonho é tudo – é todo o indivíduo muito melhor que a matéria, os gestos, as palavras. O sonho é a única realidade. Essa construção que vive oculta, obscura ou grandiosa, esse perpétuo desfilar de exasperos, de raivas, de meditações, esse teatro só para nós mesmos, onde não há máscaras, e que criamos à custa de sangue, de nervos, dum perpétuo e obscuro labor — deslumbrante ou cómico — é na verdade a nossa alma. És tu. Ali vive, ali está, disforme ou harmónico, admirável ou vil, bem patente, o teu verdadeiro ser.» (*A Farsa*, p. 60.)

A personagem Candidinha desempenha na obra de Brandão a função do «palhaço» que percorre também a sua obra. Essa função é a de «centrar a sua tragédia na própria alegria que dão aos outros», tornando-se assim em símbolos do «contraste entre a verdade trágica da vida e a plenitude que se lhe sonha» [2].

[1] Também em *Húmus* dirá: «A maior parte de gente nasce, morre sem ter olhado a vida cara a cara. Não se atrevem ou ignoram-na. A outra existência falsa acabou por os dominar. Não há máscara que não custe a arrancar – há mentiras que têm raízes mais fundas que a verdade.» Por isso, «quase toda a gente se desconhece. Nunca se atreveram e agora perguntam-se: — Sou eu? Sou eu?» *Húmus*, pp. 43-44.

[2] Vergílio Ferreira, «No limiar de um Mundo, Raul Brandão», in *Espaço do Invisível* II, pp. 179-180.

Outro dos temas recorrentes da ficção de Raul Brandão é o da «morte de Deus». No início do terceiro volume das *Memórias* escreveu que «ou a vida é um acto religioso, ou um acto estúpido e inútil» (p. 7), mas por religiosidade entende a luta contra a inutilidade da existência, como a do Sr. Anacleto, personagem de *A Farsa*, «para quem a vida se reduz ao estreito âmbito formado pelas paredes que o cercam» (*A Farsa*, p. 16), podendo a dor revolver o mundo sem que a sua «máscara» se alterasse.

Aquela frase das *Memórias* proferiu-a Raul Brandão ao descrever o que considerara terem sido os dias mais felizes da sua vida, quando fora viver para uma aldeia remota, e pudera sentir-se só, na solidão dos campos, com as estrelas a entrar-lhe pela janela: «O homem sozinho está mais perto de Deus e das coisas eternas. Sabe-lhe melhor a vida, compreende melhor a morte» (*ibid.*, p. 7). Refere-se, portanto, à presença do sagrado que abre o coração humano ao insondável do mistério.

Ora, em consonância com a sua leitura panteísta da natureza, havia afirmado em *Húmus* que «tudo na natureza são formas da minha alma. Minha alma passa como uma luz em frente da escuridão», a que acrecenta que «a alegria é a luz. E a luz suprema é Deus. Se ele não existe — nós criamo-lo» (*Húmus*, p. 55). Deus é pois o fruto do que de melhor há em cada um de nós, daquela «ânsia superior a tudo» que habita no fundo do homem: «Foi ela que fez Jesus. É ela que te impele para cima» (*ibid.*, p. 56). Deus surge como uma projecção da «ânsia» de infinito que habita o homem, como a sua reserva infinita de eternidade, não sem que essa descoberta se faça acompanhar da consciência da ruína de um mundo onde se acreditava, e perante o qual se sente uma nostalgia imensa: «Tinha conseguido só te ver a ti no mundo. Com uma palavra enchi o vácuo. E este Deus por quem sacrifiquei toda uma vida, e a melhor parte da vida, não existe! [...] Eu quero crer! Eu quero crer e não posso crer!» (*Húmus*, p. 111.)

A partir daí coloca-se questão do sentido do sofrimento, da injustiça, a sem razão da esperança do *Pobre de Pedir* quando proclamava que «Jesus Cristo há-de voltar para nos dar a terra», sendo que a perda da esperança preludia a revolta medonha do homem obscuro que também quererá a sua parte na mesa dos fartos: «Que baionetas o impedirão de fartar a matéria, quando ele souber que só a matéria existe?» (*O Padre*, p. 25.) Por isso, também, a «morte de Deus», nomeadamente desde *O Padre*, é a vitória do «Ouro» e do egoísmo, é a dureza do coração das turbas sôfregas que se atiram ao saque. Todavia, como acima vimos, para além do Deus da Igreja, há esse Deus em que o homem projecta aquela parte de infinito que há em si, o homem que protesta contra a ganância e a ambição desenfreada. Se a ideia de Deus incomoda o homem moderno de «ventre repleto» e por isso ele a suprime, era porém urgente recriá-la, porque «com o coração em fogo, dispõe-se de uma força maior do que a de todos os bancos da terra» (*O Padre*, p. 32).

Devemos, no entanto, sublinhar que o tema da «morte de Deus», em Raul Brandão, como já acima escrevemos, supõe uma série de oscilações que nos não permitem esclarecer se, no seu íntimo, o autor foi ateu ou crente, embora o conjunto da sua obra me pareça favorecer a segunda hipótese.

Todavia, não é isso que está em causa, pois que o tema é por si abordado no plano das interrogações profundas para as quais não existe reposta de sentido único. O que verdadeiramante está em causa é a vivência interior dessa interrogação, a luta e o drama a que ela conduz, o «mergulho» no abismo do «eu», bem como as consequências que das várias hipóteses derivam: se Deus não existir eis as consequências...; se Deus existir, ou se o criarmos nós, o plano em que nos movemos será então radicalmente diferente, e como é este segundo plano que está verdadeiramente de acordo com a grandeza e a sublimidade humanas, o essencial do seu pensamento aponta para a conclusão de que se Deus não existe, importa que o criemos, como condição para a superação de um mundo «sem tecto, entre ruínas», do húmus, do enxurro, do lodo...

Na primeira hipótese, que parte da constatação da vitória dos apetites animais do homem e da ganância dos cépticos, morre a esperança, principalmente dos que sofrem a degradação insuportável da miséria, a consciência mais não seria do que uma invenção sem sentido («acuso-te de teres criado a consciência», «de me dares o remorso», «de me impedires o instinto», diz Raul Brandão em *Húmus*, ao equacionar a não existência de um Deus em que acreditou, virando-se pois a acusação não para o vazio de um Deus inexistente, mas para a sua própria crença); mas, do mesmo modo que perde Deus e se amesquinha, o homem engrandece-se à altura do espanto de si próprio, transporta para dentro de si o divino, pela ânsia do sagrado, pela força do «coração incendiado», funde-se com a natureza num panteísmo vivido mais poética do que reflexivamente, mas que, não obstante, como notou Vergílio Ferreira, lhe permite assumir-se como a «essência do universo» (1), nascendo «para que tudo tenha boca» e para que «esse universo crie a consciência de si próprio através do mesmo homem» (2). Então, Deus existe, porque o que de melhor há no homem «quer» que ele exista.

---

(1) Vergílio Ferreira, «No limiar de um mundo, Raul Brandão», in *Espaço do Invisível* II, p. 202.

(2) *Ibidem*, p. 202.

OBRAS:

História d'um Palhaço (A vida e o diário de K. Maurício), Lisboa, 1896.
O Padre (1901), ed. Vega, Lisboa, s/d.
A Farsa (1903), Coimbra, 1974.
Os Pobres (1906), Lisboa, 1925.
El-Rei Junot (1912), Lisboa, 1982.
Húmus (1917), ed. Vega, Lisboa, s/d.
Memórias I (1919), Lisboa, Perspectivas e Realidades, s/d.; *Memórias* III (1933), *ibidem*.
Os Pescadores (1923), Lisboa, Ulisseia, s/d.
A Morte do Palhaço e o Mistério da Árvore (1926), Lisboa, 1978.
O Pobre de Pedir (1931), Lisboa, 1984.
O Gebo e a Sombra / O Avejão, Lisboa, ed. Europa-América, s/d.

BIBLIOGRAFIA:

Anne Marie Minni, «Raul Brandão: reflexão existencialista», in *Brotéria*, n.º 12, 1970.
Joaquim Carlos Araújo, *A Filosofia Trágica da Vida*, Lisboa, 1998.
Joel Serrão, «Raul Brandão: espanto, absurdo e sonho», in *Temas Oitocentistas* II, Lisboa, 1962.
Luciana Stegagno-Picchio, «O teatro existencial de Raul Brandão», in *História do Teatro Português*, Lisboa, 1969.
Luiz Francisco Rebello, «A dramaturgia existencial de Raul Brandão», in *Imagens do Teatro Contemporâneo*, Lisboa, 1961.
Manuel Antunes, «Temperamento e Universo de Raul Brandão», in *Occasionalia, Homens e Ideias de Ontem e de Hoje*, Lisboa, 1980.
Sant'Anna Dionísio, «O filósofo dramaturgo», in *O Primeiro de Janeiro*, 8 de Março de 1967.
Vergílio Ferreira, «No limiar do mundo de Raul Brandão», in *Espaço do Invisível* II, Lisboa, 1976.
Vítor Viçoso, *A Máscara e o Sonho*, Lisboa, 1999 (contém ampla bibliografia).

II. Fidelino de Figueiredo

Mario Carneiro

Introdução

O percurso intelectual e de vida de Fidelino de Figueiredo não é de linear caracterização. Homem de múltiplos interesses e motivações construiu uma obra vasta (1) de uma grande diversidade e riqueza cultural. Ficção, história e teoria da literatura, crítica literária, ensaísmo político, histórico e filosófico — a par de conjunturais actividades e responsabilidades políticas — constituíram campos que a sua inteligência privilegiou. Espírito formado no «evolucionismo spenceriano, no determinismo histórico e no racionalismo político» — assim se auto-retratou Fidelino de Figueiredo acrescentando, contudo, que sempre «às leituras se sobrepôs a lição dos sucessos observados» (*IP*, p. 155) (2) — percorreu depois diferentes caminhos, assumidamente contraditórios algumas vezes, perto da marginalidade intelectual outras vezes, acompanhado ou solitariamente, mas sempre voluntarioso. E os seus textos evidenciam essa forte determinação centrada, sobretudo, na defesa do indivíduo — um respeito religioso do indivíduo, como dizia Fidelino (3) — e na procura, que não cessou, da compreensão da interioridade que constitui o anseio do «escultor da própria alma». Inconformismo político, estético e filosófico, sofrimento moral e físico (uma doença incurável operou nele uma progressiva debilidade física nos últimos anos da sua vida) e uma sentida angústia foram companheiros assíduos do nosso pensador. Dessa angústia, diz-nos, «consciente ou involuntária, íntima ou confessada, sofrida ou vista, veio uma filosofia» (*CA*, p. 22) (4).

A crítica literária, o ensaísmo histórico, político e filosófico foram, por conseguinte, cada um a seu modo e a seu momento, instrumentos de construção não só do pensamento mas também do homem — foram, nas suas palavras, o «bordão do caminheiro».

Distinguimos três momentos no percurso fideliniano: o primeiro, reporta ao seu período de juventude e termina com o exílio; o segundo, é dominado, no

(1) Neusa Dias de Macedo, em apêndice da edição *A Épica Portuguesa no século XVI* de Fidelino de Figueiredo, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1987, pp. 505-543, contabilizou trezentos e treze títulos publicados até 1961, aos quais devem ser acrescentados mais dois importantes textos editados posteriormente: *Símbolos e Mitos* (1964) e *Paixão e Ressurreição do Homem* (1967).

(2) Referir-nos-emos à obra *Notas para um Idearium Português* com a abreviatura *IP*.

(3) O indivíduo é «a única positiva realidade da vida, que resiste à crítica céptica e à prudência agnóstica» (*IP*, p. 155).

(4) Referir-nos-emos à obra *Um Coleccionador de Angústias* com a abreviatura *CA*.

âmbito filosófico, por preocupações em torno da elaboração de uma filosofia da cultura contemporânea; e o terceiro é, fundamentalmente, ocupado pelas questões de uma filosofia existencial que consideramos *sui generis* — tentativa de conciliar a defesa do indivíduo e da sua irredutibilidade e a assunção das categorias de angústia, solidão, emoção como fundamentais da existência, com a preocupação de vinculação da especulação filosófica ao conhecimento científico.

1. Arte, epistemologia, política

Fidelino de Figueiredo nasceu em Lisboa no ano de 1889. Publica em 1908 o seu primeiro ensaio de reflexão estética *Arte Moderna — miragem crítica* (¹). Nesta reflexão embrionária sobre a arte moderna, ainda que centrada sobretudo na literatura, Fidelino de Figueiredo coloca a tónica na vertente social da criação artística: «Arte dinâmica, profundamente social e pautada por um intuito» (*AM*, p. 19) (²). Até à sua época a arte teria sido, essencialmente, a satisfação, a concretização do sentimento de uma beleza estática; ora, a arte moderna introduz a concepção de uma beleza dinâmica e utilitária: «Pelo sentimento — na acepção estética do termo — insinuar o convencimento.» (*AM*, p. 20.) A arte não se esgota, assim, na forma. À pureza da forma junta-se a transcendência do conteúdo. Sendo o artista um homem de uma época, é ele que é capaz de interpretar mais profundamente os sentimentos, as emoções desse tempo e de criar Beleza. O artista, diz Fidelino, «não vive na torre de bronze do génio, isolado, misantropo. Sociabiliza com o mundo, vê-o, palpa-o, compreende-o. Só assim pode realizar a Beleza eterna, que há dentro de cada peito, que cada alma adora e sente» (*AM*, p. 32).

À defesa de uma arte comprometida acrescenta-se, naturalmente, a de uma actividade intelectual interventora quer social quer politicamente e disso será exemplo o próprio Fidelino de Figueiredo. Ainda em 1908 publica o romance *Os Humildes* onde as ideias anarquistas se evidenciam no retrato realista dos problemas da vida miserável do operariado lisboeta, encerrando aqui, precocemente, a sua obra ficcional, género a que ocasionalmente recorrerá para fins autobiográficos. Dois anos depois conclui o curso de Ciências Histórico-Geográficas na Faculdade de Letras de Lisboa e segue-se, então, um largo período até 1927, em que desenvolve um intenso labor intelectual a par de uma intervenção política notória. Por razões óbvias, centraremos a nossa atenção, fundamentalmente, na referência de

(¹) Com apenas quinze anos, escreve e publica o seu primeiro livro, um conto, *Maria* (1905), logo seguido de um outro, *O Órfão* (1905); até 1907 publica mais sete títulos, entre textos de ficção e de estudos literários.

(²) Referir-nos-emos à obra *Arte Moderna — miragem crítica* com a abreviatura *AM*.

aspectos que de modo mais significativo possam ser ligados à formação do seu pensamento filosófico.

Em fins de 1910, publica *O Espírito Histórico*, ensaio que parece ser escrito com uma dupla finalidade: primeira, intervir a partir de um ponto de vista intelectual no processo revolucionário iniciado com o 5 de Outubro e, segunda, introduzir uma reflexão epistemológica em torno do objecto e da metodologia da História e do seu lugar no campo do saber humano.

Num momento de profundas alterações políticas e sociais, apresenta o conceito de «espírito histórico» onde sobreleva a necessidade do respeito pelo passado, a necessidade de inserção histórica dos problemas do presente e a necessidade de uma atitude serena em relação às transformações sociais (em curso) — como o próprio Fidelino alude em textos autobiográficos, as suas concepções políticas vão-se reconstruindo, procurando aqui uma equidistância entre o conservantismo tradicionalista e o neofilismo revolucionário.

A reflexão epistemológica desenvolve-se, essencialmente, a partir do seguinte ponto: perante uma concepção predominantemente analítica da história, Fidelino sustenta uma história como construção crítica e sintética e imbuída de espírito filosófico. Ao historiador cabe construir sínteses de repertórios de factos elaborados dedutivamente a partir de documentos. Deste modo, o historiador não procura fixar leis racionais porque os factos com que trabalha não se repetem. As tentativas de aproximação entre as ciências da natureza e a história sustentam-se numa equivocada identificação de métodos e de tipos de leis com que estas disciplinas trabalham. Entre diversos caracteres distintivos que separam o historiador do cientista da natureza, Fidelino salienta os dois princípios que guiam o intérprete da história: o da causalidade e o do valor — o historiador «procura preferentemente os elementos susceptíveis de organização segundo um nexo causal, e procura elementos de valor reconhecido por todos os homens» (*EH*, p. 32) ([1]). As ciências naturais procuram a lei, o geral e o observável e, deste modo, explicam a relação de causa-efeito entre fenómenos que se repetem; a história procura o valor geral e a causalidade na sucessão de fenómenos que nunca se repetem, afasta-se da generalização abstracta porque preocupa-se com o individual, ou seja, quer compreender o modo individual de cada sociedade evoluir. A história não é, pois, ciência, diz Fidelino pelo menos do tipo das ciências naturais e acrescenta que, de certo modo, tem algo de anticientífico: sendo o objecto da história dinâmico porque humano, a sua fenomenalidade é «toda orientada para um interesseiro fim de utilidade» (*EH*, 32). Se quisermos considerar a história como ciência, tê-la-emos de entender como «ciência muito *sui generis*» (*EH*, p. 47) e, para além disso, tê-la-emos

([1]) Referir-nos-emos à obra *Espírito Histórico* com a abreviatura *EH*.

de entender também como arte, ainda que em sentido específico e restrito ([1]) — Fidelino refere-se à intervenção que a personalidade do historiador tem no trabalho de «ressurreição do passado», em particular no recurso à sua imaginação como meio de estabelecer ligações entre elementos dispersos e só por si inconsequentes. Esta imaginação, ainda que limitada no seu poder reconstrutivo, não se confunde com a hipótese científica porque, para além de não ser susceptível de verificação experimental, «preferentemente se exerce na interpretação dos motivos morais, na interpretação das pessoas, no que menos registado ficou nos documentos» (*EH*, p. 47). A atenção dispensada à intervenção subjectiva do historiador e à função social da história evidencia as influências de Benedetto Croce no nosso pensador: a subjectividade é útil, ainda que o historiador não possa ser arbitrário, as suas convicções pessoais são necessárias e o seu trabalho deve ser norteado por «um ideal social, uma filosofia, para que não faça somente mutiladas análises sem vida, sem intenção, sem algumas conclusões» (*EH*, p. 49). É a defesa do espírito filosófico na história. História que, deste modo, adquire uma função social e política ao contribuir para a formação e desenvolvimento das consciências nacionais.

Tentando criar condições institucionais para o aprofundamento e debate destas ideias, é co-fundador, no ano seguinte, da Sociedade Portuguesa de Estudos Históricos e um dos seus principais animadores durante os dezassete anos da sua existência, nomeadamente enquanto director da *Revista de História* publicada por aquela Sociedade.

É, aliás, em separata dessa revista que Fidelino publica em 1922 um estudo intitulado *Para a história da filosofia em Portugal — Subsídio Bibliográfico*. A propósito do recorrente problema da existência de uma filosofia portuguesa, Fidelino refere a necessidade de um estudo profundo dos factores que possibilitam o nascimento e desenvolvimento do pensamento filosófico, passa em revista as condições do desenvolvimento científico nacional apresentadas por Adolfo Coelho e refere Lopes Praça, Ferreira Deusdado e Joaquim de Carvalho como figuras que, de modos diversos, desenvolveram trabalhos em sentido divergente da opinião dominante que defendia a inexistência de uma filosofia portuguesa. Pondera também o interesse desta questão poder ser analisada sob um ponto de vista peninsular e ser formulada de outro modo: «ao movimento filosófico, produzido após a obliteração da cultura heleno-romana, levou o génio peninsular algumas achegas de originalidade, seja em fases modestas de precursos, seja no apogeu da novidade? E para elas contribuiu de algum modo o pensamento português?» (*FP*, p. 8) ([2]). Qualquer que seja a perspectiva, é necessário previamente inventariar e estudar a produtividade

([1]) No romance autobiográfico *Sob a cinza do tédio* (1925), este assunto é retomado.

([2]) Referir-nos-emos à obra *Para a história da filosofia em Portugal — Subsídio Bibliográfico* com a abreviatura *FP*.

bibliográfica portuguesa e Fidelino apresenta este ensaio como uma tentativa de colmatar lacunas na inventariação bibliográfica dos nossos pensadores. É um inventário de 434 títulos organizado cronologicamente pelas datas de publicação que começa em 1498, ano da edição de *Commentarii in Parva naturalia Aristotelis* de Afonso de Albuquerque e termina em 1921, ano anterior ao da publicação do estudo ([1]).

A intervenção política de Fidelino de Figueiredo assume maior relevo quando adere à revolução de 5 de Dezembro de 1917, tornando-se um indefectível de Sidónio Pais. No ano seguinte, é nomeado Director da Biblioteca Nacional e assume funções de deputado. É intensa mas breve esta incursão na vida política ao ser interrompida com o assassinato de Sidónio. Retoma-a de modo assinalável e evidenciando nova evolução aquando do golpe de 28 de Maio de 1926. Motivado por este acontecimento redige treze dias depois um opúsculo intitulado *O Pensamento Político do Exército*. Aqui, apresenta, num texto inflamado, uma leitura crítica da evolução política portuguesa desde a instauração da república e procede a uma caracterização da corrente nacionalista. Fidelino vê neste movimento, apesar dos reconhecidos perigos que incorpora, a única via capaz de superar a crise civilizacional que o mundo vivia. A insatisfação que sente com a ausência de uma liderança política forte levam-no a participar numa conspiração contra o governo em 12 de Agosto de 1927, cujo fracasso o conduziu à deportação para Angola seguida de fuga para Espanha e ao fim da sua intervenção directa e militante na vida política do país. Vários serão, contudo, os ensaios que dedicará à interpretação da realidade portuguesa sua contemporânea, onde revelará um progressivo distanciamento da ideologia nacionalista, como mais adiante se verá.

Com estes acontecimentos encerra-se um período de vida do nosso autor: período agitado, instável, de gestação e formação do homem e do intelectual. De si próprio, ainda que com omissões, diz Fidelino: «Partindo dum anarquismo juvenil e romântico, logo republicano idealista, através dum tradicionalismo estético, moderador da fúria jacobina, costeei um monarquismo inviável, com a vetusta aliança do trono e do altar, *"mais en faisant mes réserves et sans y adhérer"*» (*IP*, pp. 156-157).

([1]) São múltiplos os domínios abrangidos: «especulações de psicologia, lógica, moral e metafísica; investigações experimentais de psicologia; relações da fisiologia com a psicologia; relações das ciências com os vários capítulos da filosofia; relações da teologia com a filosofia; biografias de filósofos estrangeiros e portugueses; história e crítica da filosofia em Portugal e fora de Portugal; ensino filosófico, sua metodologia e história; manuais; catálogos de manuscritos de filosofia; cabala; sociologia e estética» (*FP*, p. 8).

2. Cultura, educação, ética

Os dois anos de exílio em Espanha — onde foi docente universitário em Madrid — constituíram uma transição para o recentramento da sua actividade intelectual. Irá manter e aprofundar as investigações no âmbito da história, da crítica e da teoria da literatura e desenvolverá simultaneamente o ensaísmo interpretativo do mundo contemporâneo que nos endereça, de modo claro, para uma filosofia da cultura e da história. No período de tempo a que nos referimos, que decorre entre 1928 e 1951, Fidelino viaja por múltiplos países realizando numerosos cursos e conferências, vive alguns períodos em Portugal, mas será no Brasil que residirá mais tempo exercendo a docência na Universidade de S. Paulo.

Notas para um Idearium Português, publicado em 1929, constitui uma colectânea de artigos escritos no jornal madrileno *El Debate* durante o ano de 1928, onde apresenta uma interpretação da evolução da vida portuguesa, afastando-se das ideias nacionalistas, e introduz elementos reflexivos para a elaboração de uma filosofia da cultura e da história portuguesas.

A sua crítica ao nacionalismo consubstancia-se no reconhecimento de que a justiça, a verdade, os «direitos da alma individual» e os mais altos ideais são desprezados em prol de um suposto amor pela pátria. Em assumida autocrítica diz: «E eu, que o vi nascer com simpatia como uma realidade de reacção contra a desgraçada obra da demagogia revolucionária, não deixo também de desaprovar alguns desses aspectos.» (*IP*, p. 16.) (1) À questão se Portugal deveria enveredar pelo isolamento nacionalista ou pelo cosmopolitismo, Fidelino sustenta, interpelando os nossos séculos de cultura, que a «curiosidade cosmopolita é que é a verdadeira tradição portuguesa e a chave dos nossos maiores triunfos históricos» (*IP*, p. 148). Da expansão, nas suas diversas vertentes geográficas, à renovação da nossa literatura, encontramos sempre presente essa curiosidade universal. E se a pátria deve ser o centro do mundo, não pode ser, no entanto, o critério único de avaliação de ideias ou de valores.

A vertente do pensamento fideliniano dirigida para a compreensão do desenvolvimento da cultura contemporânea adquire maior substancialidade se entendida no conjunto de cinco textos publicados entre os anos de 1930 e 1944: *Motivos de Novo Estilo* (1930), *Menoridade da Inteligência* (1933), *Interpretações* (1934), *O Dever dos Intelectuais* (1935) e *Cultura Intervalar* (1944).

(1) Em outro passo acrescenta: «Bem analisado, o nacionalismo está sendo, em muitas partes, um disfarce da intolerância, um sofisma político dos classificados por Bentham, um meio de asfixia do espírito crítico, uma forma de dialéctica engrandecedora da pobreza petulante. E a prova está no seu constante carácter unilateral: a pátria dos nacionalismos é sempre uma fracção da pátria» (*IP*, p. 149).

Com *Motivos de Novo Estilo*, diz Fidelino: «principiei uma tentativa ansiosa de definição de alguns motivos de novo estilo de cultura, que se ia desenvolvendo tremulamente, como as imagens sobre as águas inquietas» (*NE*, p. 13) [1]. Tendo a política como uma expressão substantiva de cultura, interroga-se sobre a existência de um «estilo político novo» específico do século XX. Questão pertinente colocada a partir da análise da irreversível decadência do paradigma económico e político saído da Revolução Francesa e vigente em todo o século XIX. Mas interpretar o desenvolvimento da história, pensar a dinâmica da cultura, compreender um novo fio condutor que subterraneamente se começa a desenvolver, exige a construção de categorias que viabilizem uma leitura da realidade. Deste modo, Fidelino circunscreve o quadro definidor da ruptura, do termo, de uma época histórica: esse quadro terá de revelar «uma brusca e profunda variação, que ponha termo a uma monótona constância institucional, de variantes mínimas, e que venha prenhe de heterodoxias estéticas e políticas, de novos bens e novos males, como Pandora e a sua boceta» (*NE*, p. 22). Ora o primeiro quartel do novo século evidenciava a existência de múltiplos sinais configuradores do fim de uma era histórica [2] mas, assinale-se, não em relação à «profundeza das novidades», mas sim em relação «à extensão das suas repercussões» (*NE*, p. 24). A dimensão dominante da cultura é, agora, a *extensão*, ao contrário dos séculos XVI e XIX — séculos paradigmáticos da história da cultura — em que era a *profundidade* a dimensão prevalecente. A redescoberta das civilizações clássicas, os descobrimentos, a revelação de novas civilizações ou o fim dos privilégios, a conquista de novos valores políticos e sociais, são exemplos de cultura constituída em profundidade/intensidade. A cultura em extensão é essencialmente desenvolvimento e difusão — ou, se quisermos, democratização — do que a intensidade descobriu ou criou. Fidelino exemplifica: a composição da *Sinfonia em dó menor* de Beethoven, no início do século XIX, foi um momento de cultura intensa enquanto produto de uma sensibilidade profunda e de uma genialidade criadora; quando no século XX essa sinfonia é tocada por uma

[1] Referir-nos-emos à obra *Motivos de Novo Estilo* com a abreviatura *NE*.

[2] Esses sinais, considera Fidelino, «deixam a perder de vista a força inovadora dos séculos do Renascimento e da Revolução [Francesa]». Sumariamente: deflagração da grande guerra de 1914-18, «surgimento de velhas e novas nacionalidades; a revolução bolchevique e a revolução fascista, esmagando o indivíduo sob a ditadura barbarizadora do proletariado ou sob a ditadura aristocrática da tradição; o revigorar do sentimento religioso [...]; os realismos governativos sem doutrina e sem horizonte [...]; o novo imperialismo técnico e económico da América; a crise de instituições fundamentais como a família; a emancipação da mulher; a revolução nos costumes; a confusão gestatória na arte; o incremento da solidariedade universal pela radiotelegrafia, pela aviação e pela televisão; a das ciências pela concepção einsteiniana do espaço de quatro dimensões; o despertar do mundo amarelo e os progressos da mentalidade pacifista [...]» (*MI*, p. 23).

orquestra de dezenas de músicos e a sua execução perfeita é gravada em disco, difundida a todo o mundo pela rádio e visionada por qualquer um na televisão, estamos na dimensão extensiva da cultura.

De tudo isto, no entanto, não conclui Fidelino pela existência de um «estilo político novo» já formado e peculiar deste século. Todos os sinais inovadores referenciados carecem de um sistema que lhes dê consistência significativa, de um sistema que produza uma nova estruturação do Estado, um novo equilíbrio entre as classes sociais e entre a autoridade do Estado e a liberdade do indivíduo. E antevia, para um futuro próximo, o desenvolvimento de alguns traços principais da cultura na sua expressão política: «o intenso desenvolvimento da cultura técnica, uma atitude antitradicionalista, a proclamação do direito à cultura e do direito à justiça, como ferramentas primaciais da luta pela vida, mais eficiente que os princípios de 1789» (*NE*, p. 27). Esse futuro próximo, já nosso passado, parece não o ter desmentido.

O conceito fideliniano de cultura desenha-se dentro do horizonte seguinte: «cultura é o conjunto de ideais condutores, o sistema de juízos e valores, de opções e preferências, que orientam uma época; é a imagem que cada homem civilizado forma do mundo e do passado da sua espécie, e o plano de actuação futura que se reserva» (*MI*, pp. 50-51) ([1]). Deste modo, considera Fidelino, uma descoberta científica só é proveitosa, só se constitui em valor humano quando passar do círculo restrito dos iniciados para o «caudal colectivo» como elemento de cultura: «a ciência esclarece alguns; a cultura visa a conduzir todos» (*MI*, p. 50). Cada época tem, pois, a sua cultura particular constituída pela síntese de conhecimentos que as ciências, a filosofia e a experiência possibilitam. A cultura é produto desta dinâmica mas, ao mesmo tempo, «sobre tudo isto reage a seu turno, como vida orientada e criadora» (*MI*, p. 51). Antigos, medievos, renascentistas, liberais, elaboraram culturas que foram bússolas que obviaram à dispersão, à desintegração, organizando mundividências e estabelecendo ligações integradoras.

Registe-se, neste âmbito, uma nota: o relevante trabalho interpretativo da cultura do renascimento português elaborado ao longo de vários anos por Fidelino de Figueiredo ([2]). Nesses textos interpreta o nosso distanciamento em relação ao novo labor científico e filosófico que, nessa altura, despontava na Europa e a nossa dinâmica relativamente a um dos aspectos mais típicos do espírito renascentista — a curiosidade geográfica, no nosso caso, associada ao forte sentimento de rivalidade que cultivávamos com os antigos na aventura e no heroísmo.

([1]) Referir-nos-emos à obra *Menoridade da Inteligência* com a abreviatura *MI*.

([2]) *A Épica Portuguesa do século* XVI (desde 1931, ano da primeira publicação, até 1947 sofreu várias refundições e ampliações); *Ainda a Épica Portuguesa: nótulas de autocrítica* (1950); *Variações sobre o Espírito Épico* (1953); *Os séculos* XV *e* XVI: *ideias para uma introdução* (1961).

Faremos agora a ligação entre *Menoridade da Inteligência* e *Interpretações* através do delineamento de uma filosofia da educação que a primeira obra inicia e a segunda desenvolve.

Fidelino vê a escola como uma instituição por natureza conservadora, a sua função é manter, defender, preservar determinado tipo de cultura. Os diferentes modos de organizar a escola estão vinculados, ao longo da história, ao triunfo de diferentes culturas. Por norma, a escola não cria, conserva a cultura triunfadora de que resulta. É um erro que vem do romantismo considerar a escola como a «alavanca poderosa de todo o movimento histórico», ela não tem uma interferência decisiva nesse movimento. Não sendo revolucionadora também não é neutral porque «o homem é sempre militante duma tendência, batalhador, moderado ou tolerante, mas dificilmente neutro; a atitude humana por excelência é a de apreciação em bem e mal, e, consequentemente, de opção» (*MI*, p. 75). A escola neutra, portanto, não existe, a sociedade tem-na como instrumento de defesa de determinado paradigma ideológico, político e ético e para o qual deve formar cidadãos cujo perfil se aproxime do considerado adequado. Este conservadorismo da instituição escolar está, contudo, balizado pelo movimento dinâmico da história. Se confrontada com dois movimentos contraditórios — o dinamismo social em conflito com o poder político — a força coerciva da escola cede a uma força maior, a da «aprendizagem na própria vida, a marcha da experiência, dos interesses e paixões, a circulação das ideias, todo o ar que se respira» (*MI*, p. 79).

Fidelino acredita estar a viver uma época em que são inequívocos os pródromos de uma nova cultura em gestação que trará, inevitavelmente, uma nova filosofia da educação e uma nova escola. Vê que o novel carácter multitudinário da sociedade — ou, noutra designação por si utilizada, o tempo do *homo multitudinarius* —, intimamente ligado à cultura extensiva, trará novas necessidades e exigências. O surto da multidão é também o surto de novos direitos: o direito à profissão, o direito à cultura e o direito à justiça [1]. Correlativamente, ao Estado são criados novos deveres — «o dever de ministrar a preparação profissional; o dever de divulgar a cultura; e o dever de assegurar e dirimir a justiça, tudo em plena gratuitidade» (*MI*, pp. 92-93). Assim, ao novo dever de divulgar a cultura deverá corresponder uma nova arquitectura pedagógica orientada para duas finalidades principais: «a assimilação do educando» e «a polarização profissional» (*MI*, 105-106).

A ideia nuclear desta arquitectura pedagógica considera que o acto de educar é essencialmente: integrar o educando na cultura da sua época e capacitá-lo a «lu-

[1] «Uma nova Declaração dos Direitos do Homem está latente ou implícita neste advento da massa e da assimilação: todos os de 1789 e mais os que definem a liberdade económica ao lado da liberdade política e os que asseguram a possibilidade dessas liberdades.» (*MI*, pp. 94-95.)

tar pela vida com eficiência». A escola que tem a função de assimilar o educando à cultura do seu tempo fá-lo através da transmissão de uma imagem (actualizada) do mundo que resulta da síntese possível dos saberes que cada época elabora.

A imagem do mundo de que o nosso filósofo aqui nos fala vai complexificar-se e tornar-se em *imagem-força* (1), um conceito novo que desenvolve em *Interpretações*.

A formação deste conceito surge como síntese dos conceitos *imago mundi* de Pierre d'Ailly e *idée-force* de Alfred Fouillée. Pierre d'Ailly procede, na obra *Imago Mundi* (1416) a uma síntese das ideias — das verdadeiras e das falsas — que na sua época vigoravam sobre cosmografia. Colombo teve conhecimento desta obra, estudou-a e anotou-a porfiadamente e, apesar das ideias de d'Ailly não serem originais, alicerçaram, segundo Fidelino, doutrinariamente os sonhos e as intuições mais fortes de Colombo que fez delas a motivação, a força e a orientação das suas concepções geográficas e das suas viagens. É desta assimilação e das suas consequências que o nosso pensador vai retirar elementos para a construção do conceito imagem-força.

Por sua vez o conceito de ideia-força de A. Fouillée atravessa três vertentes: a psicológica, a fisiológica e a da filosofia primeira. Daqui retira Fidelino que ao nível psicológico não existem motivos puramente abstractos e inconsequentes, «todo o motivo é um móbil, toda a ideia uma tendência e, indivisivelmente, uma acção» (*I*, p. 27) (2). Deste modo, afirma, qualquer estado mental aglutina simultaneamente um discernimento e uma preferência — aquele produtor de ideias e esta produtora de acção. E infere que «se toda a ideia é começo de acção, toda a acção é ideia realizada. [...] todos os actos, ainda os mecanicamente instintivos, vão filiar-se (ou se filiaram antes da sua mecanização) num conjunto de ideias e valores guiadores, que formam em última análise uma maneira de ver e compreender o mundo, e de julgar o papel do homem no meio dele» (*I*, pp. 28-29).

Destas noções, de D'Ailly e Fouillée, construiu Fidelino a imagem-força. Esta síntese fideliniana acrescenta à ideia-força um dinamismo que não se delimita no plano individual e imediato, inscreve-se no colectivo ao ser unificador de consciências. E, também, não é apenas uma descrição, como originariamente terá sido o conceito de D'Ailly é, sobretudo, uma «avaliação filosófica do mundo, seguida de um cortejo de corolários éticos e políticos, e de um escólio pedagógico: um plano de vida individual e colectiva, e um sistema de educação para transmitir aos recém-chegados à vida essa imagem e o dinamismo que nela palpita» (*I*, pp. 30-31).

Assim, a imagem-força, afasta-nos do pragmatismo desconexo e do intelectualismo contemplativo e reporta-nos para uma filosofia da acção que «alia a soberania do espírito à vontade criadora». Fidelino acentua que esta vontade reali-

(1) André Lalande faz referência a este conceito no seu *Vocabulário — técnico e crítico — da Filosofia*, Vol. I, Rés-Editora, Porto, s/d, p. 594.

(2) Referir-nos-emos à obra *Interpretações* com a abreviatura *I*.

zadora, ao derivar de um sistema de valores assumido, engendra-se em acção regeneradora. Não há similitude com a vontade de Schopenhauer que tem «o propósito preconcebido de chegar à aniquilação dessa mesma vontade nobilitadora, pela contemplação estética e pela renúncia nirvânica» (*I*, p. 53) (1). Pelo contrário, a vontade fideliniana imergente no conceito imagem-força é uma força mobilizadora que desencadeia comportamentos que tentam ultrapassar os limites da condição humana.

Ligando estas ideias directamente ao domínio da educação teremos que qualquer sistema educativo deverá ser organizado a partir de uma base fundamental: «que as disciplinas se componham e ordenem numa imagem do mundo e num plano de acção, os dois planos do ângulo diedro da imagem-força» (*I*, p. 56). Seja qual for, portanto, o nível escolar, o ensino não pode ser uma transmissão de conhecimentos amontoados, fragmentados e inertes, a imagem-força conduz a uma «redacção coordenada dos programas» das diferentes disciplinas e, deste modo, «cessaria a errada distinção entre educação literária ou clássica e educação científica ou realista, [...] a educação teria carácter unitário, a unidade vital do homem» (*I*, p. 57).

Duas breves referências a *O Dever dos Intelectuais* e *Cultura Intervalar* que, apesar de separados temporalmente por nove anos, têm ligações e complementaridades.

No primeiro texto, conforme o título indica, Fidelino aborda o problema da existência de uma ética da inteligência e encontra na figura de Santo Agostinho o primeiro modelo do intelectual que cumpre o seu *dever* na vivência de uma situação de ruptura de valores espirituais, derrocada de um sistema político e fim de uma civilização e de uma cultura aquando das invasões bárbaras. O cumprimento desse dever realiza-se porque Santo Agostinho não sucumbe à dor, adapta-se intelectualmente a ela e «debruça-se sobre a realidade, interpreta-a, recolhe os pedaços da civilização moral que vogavam no pego da barbárie e com esses salvados reorganiza o sentido da vida, compõe um filtro de resignação, ministra uma filosofia moral, uma concepção da história e, praticamente, exemplifica o cumprimento do dever» (*DI*, p. 152) (2). Foi deste esforço de compreensão do que estava oculto, desagregado, caótico, esforço de compreender o seu tempo e uma cultura em reformulação, que nasceu a filosofia da história consumada na obra *De Civitate Dei* (3).

(1) A este respeito, acrescenta Fidelino no mesmo passo: «A vontade de Schopenhauer, como princípio universal, é uma generalização engenhosa e atraente, mas assenta sobre uma falsa analogia: a da tendência finalista e imutável da vida universal com a liberdade e volubilidade desse impulso activo, quando se filtra através da consciência humana.»

(2) Referir-nos-emos à obra *O Dever dos Intelectuais* com a abreviatura *DI*.

(3) Paulo Orósio, autor de *Adversus paganos historiarum libri* VII, e Salviano, autor de *De gubernatione Dei*, formam com Santo Agostinho a exemplificação do modo de realizar o dever dos intelectuais.

Assim, no momento em que o mundo vive, novamente, uma profunda crise de valores, de ideias e de sistemas, o dever dos intelectuais, diz Fidelino, volta a ser procurar compreender, «procurar pé na confusão das ideias e dos valores, para do naufrágio retirar pranchas com que se construa uma jangada salvadora, embora provisória» (*DI*, p. 161). Ainda que isolado, sem poder, sem liberdade, o intelectual tem de cumprir a sua missão — procurar entender, praticando o método da «leitura atenta da biografia da humanidade, a reflexão sobre os factos vividos e a sondagem profunda das tendências íntimas do homem moderno» (*DI*, p. 167). Esse esforço continuado tentou e tentará Fidelino realizá-lo. Em 1935, quando escreve o *Dever dos Intelectuais*, dirige em especial a sua atenção para um aspecto da complexa crise contemporânea que ao longo do tempo vinha a interpretar: a nova invasão dos bárbaros ([1]) que se desenvolvia principalmente a partir da Alemanha, cuja filosofia do século XIX com as doutrinas irracionalistas deu «preparação doutrinária». Sem nos determos nessa análise e em alguns aspectos polémicos que ela certamente suscita, julgamos dever realçar a atitude intelectual de Fidelino perante a conturbada realidade sua contemporânea: esforço de discernir o significado dos acontecimentos — independentemente da aprovação ou repulsa que lhe possam merecer — procurando aceder ao desenrolar subterrâneo da história e lhe perceber a direcção ([2]).

Cultura Intervalar constitui mais um desenvolvimento interpretativo da contemporaneidade do qual salientamos dois aspectos: *a*) a crítica à metodologia dos paralelos históricos como meio de compreensão dos acontecimentos actuais; *b*) o contributo para a caracterização do período histórico que se inicia em 1914 com a Primeira Grande Guerra.

A tendência de estabelecer paralelos históricos entre diferentes épocas não é mais do que um método regressivo de tentar ler a história através de recuos no tempo que, contudo, não produz conhecimento novo. A história, como já vimos, não se repete e, na perspectiva de Fidelino, constituía um erro pensar que a crise

([1]) «[...] essa irrupção dos Bárbaros, excesso populacional com baixo nível de cultura, alheio à influência da escola e com um sentimento vital novo, massa que em seu seio afoga as aristocracias condutoras [...] que se rebela contra o nível de vida altíssimo [...] a que não pode chegar o homem médio» (*DI*, p. 171).

([2]) Interpretando a onda de germanismo que na Europa começava a crescer, Fidelino observa: «Pela terceira vez, as hordas germânicas trazem lenha verde para uma fogueira que se ia extinguir, na velha metáfora de Guizot. Pela terceira vez o conceito latino e anglo-saxão da personalidade livre vai defrontar-se com a advertência reanimalizadora dos Germanos, que parecem cumprir assim uma missão compensadora no equilíbrio espiritual da Europa. Essa epidemia de germanismo, sem considerar por agora as formas catastróficas a que pode levar os povos, está prestando serviços transcendentes para o futuro, porque demonstra que os homens só são iguais na brutalidade, quando os irmana a disciplina duma nova mística, e quando considerados na sua individualidade, são diferentíssimos, tão diferentes quanto os pode conceber a misteriosa química dos temperamentos e caracteres.» (*DI*, p. 172.)

que se vivia se poderia decompor em elementos já conhecidos do passado. Este método origina falsas analogias ([1]) que têm como resultado o «decompor um grande fenómeno desconhecido em alguns fenómenos conhecidos» (*CI*, p. 20) ([2]), não resultando daí qualquer saber acrescido.

Fidelino de Figueiredo considera que a partir de 1914 e até ao momento em que escreve esta obra (1944), o mundo vivia o que designou por um período de cultura intervalar. Vivia-se um intervalo cultural cujo início assinalou a dissolução da «atmosfera cultural moderna» e cujo fim se adivinhava com a previsível vitória dos aliados. Fidelino procede, sob o ponto de vista da cultura, à análise deste interregno de violentação da liberdade e da inteligência. E salienta que, paradoxalmente, neste período dois caminhos ganharam evidência: um que revela a existência de uma poderosa força criativa — na física, na economia, na literatura, na inauguração das «guerras contra a guerra», no desenvolvimento de «indissolúveis laços de solidariedade que envolvem a Terra de pólo a pólo» (*CI*, p. 39) — e outro, o da «negra barbarização» que originou a «mais temível tentativa de escravização do homem» (*CI*, p. 39) e que, na leitura de Fidelino, foi a resposta a uma «necessidade mórbida do homem bárbaro: a vontade de servidão» (*CI*, p. 33).

Em 1951, Fidelino de Figueiredo sabe que tem uma doença incurável que o levará a uma progressiva debilidade física ainda que intelectualmente activo. Deixa o Brasil, regressa a Portugal e, até 1967, sem nunca deixar a crítica literária, desenvolve o seu pensamento filosófico.

3. Existência e transitoriedade: o homem e o cosmo

É em Lisboa, na casa de Alvalade, que Fidelino dedicará grande parte do tempo ao aprofundamento da sua reflexão filosófica. Acerca deste período e de si próprio escreveu: «quando a incapacidade física o forçou a renunciar à cátedra, todo se aplicou à tarefa de interpretar o que os seus olhos viam e a sua sensibilidade moral sofria. E percorreu uma trajectória dramática, desde *Um Coleccionador de Angústias* até *Paixão e Ressurreição do Homem*» ([3]).

([1]) Consoante o ponto de vista, a crise daquela época foi comparada quer às invasões bárbaras do século V e ao aparecimento de uma nova Idade Média, quer ao Renascimento, quer ao período do despotismo do século XVIII anterior à Revolução Francesa.

([2]) Referir-nos-emos à obra *Cultura Intervalar* com a abreviatura *CI*.

([3]) Fidelino de Figueiredo, *Ideias de Paz*, col. «Problemas», Portugália Editora, Lisboa, s/d, p. 9. Obras de conteúdo essencialmente filosófico publicadas entre 1951 e 1967: *Um Coleccionador de Angústias* (1951), *Música e Pensamento* (1954), *O Medo da História* (1955), *Um Homem na sua Humanidade* (1956), *Diálogo ao Espelho* (1957), *Entre dois Universos* (1959), *Símbolos e Mitos* (1964), *Paixão e Ressurreição do Homem* (1967).

Desta trajectória, onde o nosso autor se mantém em polémica permanente consigo mesmo e, talvez por isso, sem intuitos de sistematicidade, escolhemos um percurso possível de leitura que tentasse compatibilizar a dimensão deste texto com algumas das categorias principais que formam o pensamento filosófico de Fidelino de Figueiredo.

Associando o sentimento de angústia à própria vida, Fidelino sustenta nesta íntima relação a presença do indivíduo como categoria nuclear da existência.

A angústia aparece definida como um «dado intuitivo sobre a realidade psicológica ou humana, de natureza sensível ou intelectual, recebido pela consciência com sofrimento pelo contraste que revela entre essa realidade e preconcebidos arquétipos absolutos ou ideias» (*CA*, pp. 16-17) (1). Um problema emerge: originando-se a angústia na dolorosa consciencialização da existência de oposições entre o que idealizamos/desejamos/esperamos e o que a realidade nos dá, qual é a fonte de onde brotam esses modelos ideais? Não sendo inatos e também não advindo da experiência — que nada nos pode proporcionar de ideal ou de absoluto —, teremos de entender esses arquétipos como produtos de ficção ou «estilizações morais da vida e do mundo» semelhantes às estilizações artísticas que «regularizam ou racionalizam e simplificam as formas da natureza» e, deste modo, colocar a angústia num plano superior de cultura que pressupõem um permanente trabalho de avaliação «das aparências imperfeitas da natureza e das relações com o universo pelo padrão do seu pensamento íntimo ou latente» (*CA*, p. 17).

A angústia é condição da existência e possibilita o desenvolvimento de ideias e emoções, de conhecimentos e comportamentos, ao mesmo tempo que é o «estertor da consciência individual». Porque é do indivíduo que se trata, em última instância. Influenciado pelo pensamento de Kierkegaard, ainda que lhe retirando conteúdo teológico, Fidelino vê na individualização o verdadeiro sentido da vida e, apesar de reconhecer na sociedade uma base necessária da existência individual, também a considera um impedimento à plena consciencialização — «cada um só é o que é, na solidão e no silêncio» (*CA*, p. 20). A cada um cabe a responsabilidade do acto de avaliar e escolher entre uma multiplicidade de caminhos — é a dimensão da consciência individual, a «zona superior da liberdade». O individualismo, diz Fidelino, deve ser tido naquele mesmo sentido que o Renascimento lhe deu e que Alfred Weber caracterizou: «tipo de homem que mete dentro de si o mundo, para o comunicar depois, de novo, como uma vivência sua, como própria experiência interior». E a angústia que acompanha este individualismo não quer dizer pessimismo inconsequente e paralisador. Como verificámos, existe no

(1) Fidelino acrescenta no mesmo passo: «A angústia forma pequenos conglomerados de conhecimento e dor, tem essência cognitiva e estética, é um pedaço ensanguentado de realidade.»

nosso pensador uma forte vontade e uma forte determinação que se realiza também em alegria, ainda que a sua alegria final seja triste ou, nas suas palavras, «uma alegria laboriosamente conquistada por via intelectual, uma alegria que não estonteia, mas nos abranda e reconcilia num sorriso manso com os absurdos do mundo» (*CA*, p. 24).

Absurdos que na realidade não são do mundo, são do homem que os atribui ao mundo. Em Fidelino, a reflexão filosófica parece reduzir-se a «dois problemas, o cosmológico e o antropológico. Este pouco, porém, é muitíssimo, porque esses dois problemas são verdadeiramente conglomerados de problemas» (*MP*, p. 109) (1). O cosmologismo e o humanismo constituem as duas vertentes que balizam o pensamento que vê no homem um ser entregue a si próprio e cuja consciência eleva a ideia de morte a ideia de ligação entre as concepções de universo e de ser humano conduzindo a uma ontologia da transitoriedade — termo que adopta nas suas últimas obras. Fidelino fala da diferença substantiva entre a elaboração de uma concepção do universo centrada nos conhecimentos científicos e a elaboração dedutiva, a partir dessa concepção de universo, de um sistema das nossas relações com o universo e de um quadro moral orientador do nosso comportamento: neste âmbito, «só a nossa intuição profunda e a nossa humaníssima condição nos podem guiar — com a meta da morte» (*CA*, p. 248). Em rigor, não há morte no sentido corrente do termo, o que há é uma «existência pré-humana e uma existência póstuma» (*CA*, p. 252), havendo entre essas duas formas de existência um período intervalar onde desponta a consciência pessoal.

Ao real é atribuído um carácter processual idêntico ao do organismo vivo que após o nascimento se desenvolve no sentido de atingir um momento superior de afirmação, encetando depois a fase da decadência progressiva até à sua extinção. Contudo, a esta concepção biológica da realidade não se adapta com rigor a tradicional designação de biologismo: em Fidelino, a dimensão biológica da realidade deverá ser entendida como um estádio mais elevado e mais complexo que a realidade assume, o que possibilita que esta melhor se exponha e revele. Ou seja, o mundo orgânico fornece os elementos necessários a uma melhor compreensão do inorgânico. Deste modo, não é no universo que se projecta a caducidade da vida, é a vida que apenas torna evidente um princípio ontológico de toda a realidade — o princípio da transitoriedade: toda a existência, nos seus diferentes níveis, tem um fim marcado, desde a nossa existência individual até ao conjunto do próprio universo, tudo se extinguirá.

Daqui decorre o carácter unitário do universo que se mostra, segundo Fidelino, através de dois sinais, um positivo e outro negativo. O primeiro é-nos

(1) Referir-nos-emos à obra *Música e Pensamento* com a abreviatura *MP*.

dado pela constituição da matéria que é invariavelmente constituída pelos elementos químicos já catalogados e que são redutíveis uns aos outros por vibrações nucleares e passíveis de fusão radioactiva. O segundo revela-se exactamente na caducidade/transitoriedade de toda a realidade que pode assumir a forma de eterno retorno, hipótese que não exclui totalmente quando refere, ainda que com manifestas reservas, alguns astrofísicos que «propõem uma teoria de cíclicas expansões e concentrações do Universo, de sístoles e diástoles ou de nascimentos e mortes, num eterno retorno a intervalos de biliões de anos» (*DE*, p. 123) ([1]).

Eterno retorno ou apenas retorno. Mas retorno a quê ? Em *Música e Pensamento* fala em retorno ao absoluto e remete-nos para a etimologia da palavra: «*Absolutus*, de *solvere*, desatar ou desligar, *ab* de alguma coisa que atava ou ligava, significa tudo o que existe por si, sem qualquer dependência.» (*MP*, p. 126.) Decorrente do sentido etimológico surge a acepção de absoluto para Fidelino: «O universo ou o conjunto de universos de que nos fala a astronomia, completamente apartados de qualquer ligação ou dependência.» (*MP*, p. 127.) A ligação a que se refere é a do homem, que, através de sucessivas sínteses cognitivas que constrói do universo — sínteses humanas e, portanto, necessariamente vinculadas ao sujeito que as produz —, «desfigura ou altera» o próprio universo, no sentido que é o sujeito que determina o conhecimento do objecto. Esta leitura kantiana do conhecimento encaminha-o a concluir que, estando o nosso conhecimento dependente necessariamente das nossas estruturas sensorial e racional, o conhecimento do absoluto é impossível. O absoluto é o universo independente das representações elaboradas pelo conhecimento humano. Do absoluto saímos nós para o «fogacho efémero da consciência» para a ele regressarmos quando essa luz se apagar.

Assim, a morte surge com uma significação filosófica própria — «a identificação com o absoluto só a morte a dá» (*MP*, p. 130). A morte não é o antónimo de vida, nem torna a vida humana absurda. A morte significa o fim inevitável de um percurso que se concluiu, o fim de uma vida. O termo *vida* exprime o estado «complexo de fenómenos respiratórios, digestivos e procriadores, de locomoção e vibratilidade nervosa, e de uma consciência no grau mais alto desse estado, que assinalam a presença de um organismo» (*DU*, p. 223) ([2]). O termo *morte* não se refere a um estado oposto ao que é designado pelo termo vida. De facto, não designa sequer um estado, mas o momento em que os órgãos vitais de um organismo cessam a sua actividade e «no grau mais alto da escala das espécies se apaga uma consciência» (*DU*, p. 223). A morte é o fim de uma actividade complexa que constitui a vida. Metaforicamente é o ponto final de um discurso e, como ponto final,

([1]) Referir-nos-emos à obra *Diálogo ao Espelho* com a abreviatura *DE*.
([2]) Referir-nos-emos à obra *Entre Dois Universos* com a abreviatura *DU*.

diz Fidelino, não se opõe ao texto a que assinala o fim. O antónimo de morte será nascimento, o antónimo de morrer será nascer — «um indica o princípio, outro designa o fim de um estado que decorre entre os dois termos e que não tem avesso ou [...] oposto» (*DU*, p. 229) e, por isso, esse estado, a vida, não tem antónimo. A vida é-nos dada a conhecer pela existência do ser vivo, da nossa própria vida, individual e colectiva. Um eventual estado oposto à vida ultrapassa os limites das nossas capacidades cognitivas.

Para o nosso filósofo, a vida, cada vida individual, é possuída de uma unidade própria de que a limitação temporal é um suporte. A morte de Einstein, por quem manifesta reiteradamente uma profunda admiração, serve como exemplo: refere o facto de Einstein ter recusado uma operação que lhe prolongaria a vida e ter preferido morrer. «Porquê? Porque toda a existência bem vivida tem seu carácter unitário ou forma um complexo de sentido e duração conscientemente limitados.» (*HH*, p. 69.) [1] A metáfora estética serve de ilustração quando alude à intenção de Schubert prolongar a *Sonata Inacabada*: «chegou a iniciar um *scherzo*, mas decerto esbarrou em dificuldades de lógica emotiva. A obra não podia prolongar-se; o seu conteúdo ou o seu argumento dramático chegara ao desfecho, ao único esteticamente lógico» (*HH*, pp. 70-71). Neste quadro, a morte, para além de ser uma certeza, pode ser também um instinto para as inteligências e sensibilidades superiores e, deste modo, «para ela devemos ir afoitamente e bem preparados pelo convencimento de haver preenchido digna e totalmente o nosso ciclo vital e pela exoneração de todos os interesses transitórios» (*HH*, p. 71).

Neste contexto, surge a necessidade de uma pedagogia da morte (que também designará por pedagogia da transitoriedade): o homem tem consciência de que morre e presta culto aos seus mortos e «se tem de morrer e se pode morrer em qualquer momento, se a morte é o ponto de chegada do seu tonto peregrinar, toda a sua vida haverá de ser um gradual e conformado preparar-se para a boa morte» (*CA*, p. 247). A construção da hierarquização de valores e a destrinça entre o essencial e o acessório da vida têm ligação com a consciência que temos da morte e a reafirmada resistência do homem à compreensão da «grande verdade da morte» constitui um elemento dramático da nossa existência e, provavelmente, a nossa maior angústia. Tentar esquecer a morte pela alienação do carácter precário de cada um ou tentar iludi-la pela crença religiosa da sobrevivência são erros existenciais. A morte deverá ser um valor incontornável em qualquer sistema educativo e a sua aprendizagem gradativa deverá ter como patamar último a meditação poética e filosófica. A meta será «saber acabar e assegurar, pelo nosso legado moral a sequência indefinida dessa vida finita» (*CA*, p. 249).

---

[1] Referir-nos-emos à obra *Um Homem na sua Humanidade* com a abreviatura *HH*.

A tentativa de compreensão do ser humano conduz Fidelino a outros desenvolvimentos. Fala do *homo duplex*, simultaneamente, *ferox* e *sapiens*, capaz de matar e de amar, cruel e sensível, louco e inteligente, perverso e santo. A condição de a vida se manter à custa de outra vida, ou seja, a vida ter uma cadeia de morte como sua sustentação quer dizer que o homem como elo dessa cadeia tem como seu elemento constitucional a necessidade de matar para viver. Esta vertente que Fidelino designa por ferocidade e que a generalidade das espécies possuem por terem de matar outras para se alimentarem, é exacerbada no homem quando, por ódio e não para sobreviver, mata os seus semelhantes. A esta dimensão *ferox* junta-se outra — quando produz técnica, ciência, arte e cultiva elevados sentimentos que lhe proporcionam vitórias sobre a ferocidade —, a da sapiência. Esta dupla vertente *ferox* e *sapiens* não tendo necessariamente carácter individual, está, contudo, sempre presente na acção histórica das culturas, das civilizações, dos Estados e, como ele designa, «no convívio dessas colectivas unidades biológicas sempre dominadas por atributos superiores às peculiaridades individuais» (*PR*, p. 30) ([1]).

Em resposta a objecções de Hernâni Cidade, que opôs ao carácter irremediável desta duplicidade a esperança optimista de um progresso do ser humano, no sentido de uma evolução assincrónica dos dois hemisférios em que o hemisfério inteligente acabaria por vencer o hemisfério feroz, Fidelino regista esse desenvolvimento assincrónico mas para reafirmar a sua constitucionalidade: «Ambos, quando são vencidos, tomam a sua desforra: os progressos da inteligência fomentam os do mal e as explosões de novas formas de mal estimulam a inteligência para lhes opor defesas.» (*PR*, p. 61.) A teoria da insocial sociabilidade kantiana parece subjacente a esta análise. Contudo, Fidelino de Figueiredo distancia-se da teleologia de Kant — que vislumbrava um controlo progressivo da razão sobre o irracional, ainda que esse domínio não se traduzisse nunca na dissolução da insociabilidade — ao considerar como contínua a alternância de domínio de uma e de outra vertentes.

Ora a natureza dupla do homem, feroz e inteligente, configura, no fundo, o prolongamento da própria duplicidade bonançosa ou tempestuosa do ambiente — é, deste modo, uma consciência que se torna espelho da natureza. O nosso autor não está absorvido pelas concepções antropológicas que dominaram durante a primeira metade do nosso século e que tinham como inaceitável qualquer ligação do homem com o «naturalismo» — o homem era a antítese do mundo biológico carente de espírito e sociedade. Pelo contrário, mostra atenção aos novos sinais que vêm, por exemplo, das ciências biológicas: «Os biologistas sentem dificuldades em delimitar o mundo vivo do inanimado porque os minerais têm sua sensibilidade e assimilam. Além disso, as fronteiras do reino vegetal com o animal não são fixas:

([1]) Referir-nos-emos à obra *Paixão e Ressurreição do Homem* com a abreviatura *PR*.

há microorganismos com caracteres de espécies botânicas e de espécies zoológicas, os vegetais mineralizam-se e adquirem sua clivagem, subsistindo com sua circulação noutras regiões do seu organismo alimentado por uma raiz comum.» (*SM*, pp. 110-111.) [1]

O aprofundamento de conexões entre diferentes pólos da realidade conduz Fidelino a extrair consequências várias da dialéctica homem-natureza: a guerra entre os homens é vista como subsidiária da guerra do homem com o meio, a organização social e o modo como se tem desenvolvido e estruturado, os antagonismos políticos e culturais, os males sociais mas também os biológicos têm dependências dessa luta primordial. Representam estádios e/ou ensaios em permanente mutação inerentes ao complexo processo de adaptação do homem ao meio. No decorrer deste processo o homem comete múltiplos erros que inevitavelmente recaem sobre si próprio sob várias formas e o modo como a remição desses erros se realiza patenteia as conexões referidas: «todas as imprudências se expiam na Terra, dentro de uma cadeia de causalidades, pelas sanções legais, pelas sanções da opinião, pelas sanções da própria consciência, pela doença e pelas mais variadas formas de sofrer» (*HH*, p. 112). Não é de um imanente determinismo que implicasse um equilíbrio entre o bem e o mal que Fidelino de Figueiredo fala. Trata-se de ver o movimento evolutivo do universo como um encadeamento causal de fenómenos físicos que tem também a presença de elos humanos. E esse encadeamento causal, quando «topa no seu caminho com uma consciência humana, um interesse humano, um sistema nervoso, esmaga-os sem saber o que faz, numa espécie de inércia ética, a cumprir misteriosas leis universais, que não admitem as perturbações do movimento nas coisas terrenas e humanas» (*HH*, p. 113).

A Terra e o universo não se formaram para o homem e, deste modo, diz Fidelino, das insuficiências, das deficiências ou dos males humanos não podemos concluir sobre a imperfeição do mundo. Exteriormente ao mundo dos sentidos e das consciências não se colocam esses problemas da dor ou da miséria ou da injustiça ou da imperfeição. As catástrofes naturais que ocorrem nos micro e macrocosmos e que têm associadas a si destruições, mortes, transformações, não provocam, fora do mundo dos sentidos e das consciências, «lágrimas nem gemidos de sofrimento, nem vencedores ovantes nem vencidos e humilhados, pelo menos por dor do tipo da dor humana, ou por sofrimento moral do previsto na sensibilidade e no quadro dos valores humanos» (*HH*, p. 133).

A partir daqui formula Fidelino um dever humano: honrar a inteligência pesquisadora, criativa e melhoradora da vida do homem na Terra. Temos o dever de empreender o esforço ininterrupto de compreender melhor o ser huma-

[1] Referir-nos-emos à obra *Símbolos e Mitos* com a abreviatura *SM*.

no e o mundo que o rodeia: «pensar, saber, compreender» para melhor podermos agir.

O pensamento, o saber a compreensão devem ter por base o conhecimento científico — é o ponto de partida mas não será, como observaremos, o de chegada.

O desenvolvimento que o conhecimento científico teve na primeira metade do século XX evidencia a necessidade de novas sínteses. Fidelino pretende que se elabore «uma série de sínteses que sobrepostas constituam uma nova concepção do universo» (*SM*, p. 144). A expressão «sobreposição de sínteses» parece referir-se apenas a uma leitura pluridisciplinar onde diferentes pontos de vista se aglutinariam para produzirem uma nova visão da realidade. No entanto, a pretensão de Fidelino parece ser mais ampla. Reafirma a crítica à clássica divisão entre letras e ciências e vê nesta divisão a causa principal das inteligências mutiladas que cientistas e literatos evidenciam: «os homens de ciência escrupulizam muito em especular sobre as suas descobertas e carecem de agilidade expressiva e também de preparação nas disciplinas humanas. Fora do seu laboratório sentem-se hóspedes contrafeitos, se penetram noutros domínios, como os homens de letras são canhestros no seio dos laboratórios, quando acreditados apenas por um conhecimento literário ou livresco desse mundo novo e, ainda assim, de segunda ou terceira mão» (*SM*, p. 145). A compreensão do mundo não é alcançada pela soma de diferentes saberes nem, por outro lado, pela simples presença da ideia de totalidade, dominante nos sistemas filosóficos desde Aristóteles. É de uma filosofia crítica integradora, conforme é designada por Fidelino, que se trata: «O que se pretende agora é integrar sinteticamente, descobrindo-lhes os vínculos naturais, todas as conquistas novas das ciências, de modo a constituir uma imagem cosmológica actualizada e uma reforma total dos comportamentos humanos, guiados pela axiologia ou filosofia dos valores, que dessa imagem logicamente se extrai» (*SM*, p. 151) — é uma concepção filosófica do mundo e da existência aplicável a todos os actos da vida e em todos os momentos. No essencial, este labor filosófico assenta no trabalho da ciência (1) e orienta-se para responder a duas perguntas nucleares: que é o mundo?; que é o homem? Estas duas questões exigem uma terceira: «como deve comportar-se esse homem, assim retratado num mundo, assim compreendido e descrito?» (*SM*, p. 152). É que apesar do homem ter produzido uma arte magnífica, uma ciência e uma técnica em desenvolvimento permanente, em matéria política, ou seja, no que se refere à acção colectiva, nunca ultrapassou o nível das «grosseiras improvisações

(1) Em *Símbolos e Mitos*, Fidelino introduz, a este propósito, a designação de «uma nova filosofia científica», expressão que, contudo, não voltará a utilizar. Talvez por ser uma expressão dúbia tenha sido abandonada. Na nossa perspectiva, ela deve ser lida como referindo-se a uma filosofia que se elabora tendo sempre presente os elementos que o conhecimento científico continuamente fornece e não como uma filosofia que se constitua, ela própria, como ciência.

sem estabilidade equilibrada e justa» (*SM*, p. 165). Não é possível uma política científica no sentido de uma ciência de previsão e aplicação fundada em leis. Mas é possível esboçar as fronteiras em que a acção colectiva deve realizar-se: «só é verdadeira em absoluto a acção que serve mediata e imediatamente a causa do melhoramento moral, mental e económico dos homens, e a sua fraternidade em paz» (*SM*, p. 170). No entanto, não deriva daqui uma formulação teleológica que eleve o homem a referência final de toda a evolução. Nada ocupa um lugar privilegiado e/ou isolado da realidade universal: «Tudo se articula ao conjunto cósmico. A mais reduzida partícula do átomo invisível ou a dor dum mísero calinho no dedo mínimo de um pé levam a igual distância e altura. O mesão e a dor do calo exprimem a mesma energia com que o Sol nos ilumina e aquece [...]. Isso pode inspirar orgulho e humildade, porque somos tudo e ao mesmo tempo quase nada nesse tudo.» (*SM*, p. 179.)

A meio da década de 60, quando escreve a sua última obra — *Paixão e Ressurreição do Homem* — Fidelino considera que se vive um momento de domínio da ferocidade humana. E coloca-se a questão de saber se o homem quer ressurgir e se saberá consegui-lo. Ressurgir significa «reerguer-se e retomar a posição antiga de dignidade ética e intelectual para fazer o uso mais elevado da vida: compreender em serenidade, interpretar e avaliar a própria vida» (*PR*, p. 124).

Haver ou não vontade de ressurgir assume pertinência no cenário de uma vida que é avaliada como difícil e dolorosa sob o ponto de vista físico e moral e onde a extraordinária complexidade do nosso organismo não consegue ultrapassar a sua grande fragilidade. Dor e sofrimento que são constituintes da luta interminável com «incontáveis doenças, [...] com inúmeras espécies de animais, com a terra madrasta, com a atmosfera, com influências cósmicas, com os próprios semelhantes para conseguir subsistir, obedecendo ao imperativo da sua condição de viver de morte» (*PR*, p. 126). Animal trágico o homem, exclama Fidelino. Quererá então reerguer-se? A convicção de uma resposta afirmativa sustenta-se no instinto primário dos organismos vivos que consiste na vontade firme de subsistir, de sobreviver, de persistir. Este ressurgimento do homem de que Fidelino Figueiredo fala exige o exame do grave momento que a humanidade enfrenta e do qual todos somos responsáveis. Esta co-responsabilização deve ter como corolário produzir o exame da própria consciência para o qual basta ser capaz de responder a uma única pergunta: «Cumpri rigorosamente o dever, em todas as situações especiais, familiares, sociais e humanas?» (*PR*, p. 132.) [1] Tudo se passa na consciência que pre-

[1] Esta pergunta desdobra-se em três outras: «Fui até ao fim da minha dedicação e mesmo do meu sacrifício quando ele era necessário? Ou pratiquei erros e omissões por egoísmo calculador, com medo da opinião geral e do futuro? Pratiquei acções ou disse, escrevi e propaguei palavras envenenadoras do conviver social e da fraternidade humana em paz?» (*PR*, p. 133.)

cisa de ser reformada, ou seja, uma rigorosa austeridade deve impor-se nos domínios da consciência. O renascer do homem depende da capacidade de o realizar ou não. Desta instância, da consciência individual e do auto-exame moral e social que ela exerce deve desenvolver-se o pensamento filosófico que necessariamente se acompanha dos conhecimentos científicos para tentar as sínteses cosmológica e antropológica e que num movimento circular novamente à consciência se dirige. Esta filosofia tem, deste modo, uma dimensão essencialmente moral convertendo-se em vigilante da acção humana e a denominação que Fidelino lhe empresta é de *consciencialismo*: «se tal posição filosófica vem da consciência lavada e a ela regressa para a enriquecer e prestar contas de todos os passos, o nome que lhe convém é *consciencialismo*, pois nada mais faz do que *consciencializar* o animal humano» (*PR*, p. 168). Ao homem que é ignorado pelo universo que o envolve cabe conhecer-se a si mesmo conhecendo o mundo e exercendo a crítica permanente da sua consciência.

A compreensão de nós próprios e do mundo tem, diz Fidelino de Figueiredo, de se municiar de razão mas também de emoção. Emoção estética que tem na música a sua expressão mais elevada ao revelar as formas superiores da existência, seus problemas e valores constituídos ao longo do tempo — é a elaboração mais rica da civilização ([1]). Toda a história do homem está contida na história da música que a regista em «sínteses emotivas».

Do modo como Fidelino vê a música pode-se entrever que ela nos aproxima da realização, pela via emotiva, da circularidade *consciência — mundo — consciência* atrás referida. Somos pela música desvelados de modo único: «aprofunda a nossa humanidade, faz-nos mergulhar na nossa consciência, para lhe sondar os abismos» (*MP*, p. 59); simultaneamente, das relações que tem com a natureza ([2]) a música consuma-se em energia universal realizada em beleza pelo homem. A música, considera Fidelino, abarca a integridade da vida e ergue-nos a inquietações e solidariedades de carácter cósmico.

Nunca tendo aceitado concepções que «distinguem no Universo vários mundos ou andares sobrepostos — o da pura necessidade, o da qualidade sem quantidade, o das causas, o das noções, o matemático, o físico, o mundo vivo e o mundo pensante» (*DE*, p. 75), Fidelino encontra na música o lugar — que a impotência da ciência e da filosofia ajuda a criar — onde a circularidade se pode tam-

([1]) Em *Música e Pensamento* e *Um Homem na sua Humanidade*, Fidelino desenvolve a temática da música em diversas vertentes.

([2]) «E quais são essa relações? São recursos muito francos da sua natureza intrínseca. As sílabas da sua linguagem são as notas e os acordes com seus acidentes. E as notas e os acordes não são mais que vibrações, as quais se inscrevem com seu campo próprio no movimento vibratório universal, donde saem, além da Música, as correntes eléctricas de alta frequência, as ondas hertzianas, o calor obscuro, a luz, os raios cósmicos, a energia atómica.» (*MP*, p. 143.)

bém exprimir no envolvimento místico ou «religiosidade cósmica» ([1]) que comporta a diversidade e a complexidade das adversidades, contradições e conflitualidades entre o ser humano e a natureza e, por outro lado, o aproxima, o une, o comove e o re-liga ao seio da sua maternidade.

OBRAS:

Arte Moderna — miragem crítica, Gomes de Carvalho ed., Lisboa, 1908.
Os Humildes, Livraria Central de Gomes de Carvalho Editor, Lisboa, 1908.
O Espírito Histórico — Introdução à Biblioteca. Noções preliminares, 2.ª ed., Livraria Clássica Editora, Lisboa, 1915.
Para a história da filosofia em Portugal — Subsídio Bibliográfico, Tip. Emp. Literária e Tipográfica, Porto, 1922.
Sob a cinza do tédio, Empresa Literária Fluminense, Lisboa, 1925.
O pensamento político do exército, Empresa Literária Fluminense, Lisboa, 1926.
Notas para um Idearium Português, Livraria Sá da Costa, Lisboa, 1929.
«Motivos de Novo Estilo», in *Ideias de Paz*, col. «Problemas», Portugália Editora, Lisboa, s/d.
A Épica Portuguesa no século XVI, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1993.
Menoridade da Inteligência, Imprensa da Universidade, Coimbra, 1933.
Interpretações, Editorial Nobel, Coimbra, 1944.
«O Dever dos Intelectuais», in *Ideias de Paz*, col. «Problemas», Portugália Editora, Lisboa, s/d.
Cultura Intervalar, Editorial Nobel, Coimbra, 1944.
Um Coleccionador de Angústias, col. «Filosofia e Ensaios», Guimarães Editores, Lisboa, 1953.
Música e Pensamento, col. «Filosofia e Ensaios», Guimarães Editores, Lisboa, 1954.
O Medo da História, col. «Filosofia e Ensaios», Guimarães Editores, Lisboa, 1957.
Um Homem na sua Humanidade, col. «Filosofia e Ensaios», Guimarães Editores, Lisboa, 1957.
Diálogo ao Espelho, col. «Filosofia e Ensaios», Guimarães Editores, Lisboa, 1957.
Entre Dois Universos, col. «Filosofia e Ensaios», Guimarães Editores, Lisboa, 1959.
Símbolos e Mitos, Publicações Europa-América, Lisboa, 1964.
Paixão e Ressurreição do Homem, col. «Problemas», Portugália Editora, Lisboa, 1967.

BIBLIOGRAFIA:

Amorim de Carvalho, *Fidelino: Um Filósofo da Transitoriedade*, Boletim n.º 19, Secção Gráfica da Fac. de Letras e Ciências Humanas da U.S.P., São Paulo, 1974.
A. Soares Amora, *O essencial sobre Fidelino de Figueiredo*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1989.

([1]) Fidelino utiliza as expressões «religiosidade cósmica» e «emoção mística» em sentido semelhante ao de Einstein quando este as proferiu para caracterizar os sentimentos que conduziram toda a investigação científica que realizou.

III. A filosofia em Delfim Santos: trajectória de um pensamento

Cristiana de Soveral Paszkiewicz

Delfim Pinto dos Santos nasceu no Porto, em 6 de Novembro de 1907. Após uma vida escolar complicada, apesar de brilhante, terminou a licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas, na Faculdade de Letras do Porto, em 1931, onde teve como professores, entre outros, Leonardo Coimbra, Hernâni Cidade, Luís Cardin, Teixeira Rego e Newton de Macedo; e como colegas personalidades como José Marinho, Álvaro Ribeiro e Agostinho da Silva, pensadores que são marcos significativos da cultura nacional contemporânea.

Os primeiros escritos aparecidos durante a sua vida estudantil foram marcados pela aproximação à Igreja Evangélica e revelavam uma inicial preocupação com problemas de ordem religiosa; mas, como já tivemos oportunidade para afirmar (1), cremos que foram principalmente as dimensões históricas e sociológicas do Cristianismo que lhe interessaram.

No período de 1932 a 1934, publicou textos de carácter político, motivado pela sua ligação ao grupo da Renovação Democrática, assim como escritos de natureza filosófica e pedagógica. Neste período se pode marcar o início do humanismo culturalista a que permaneceu fiel até ao fim da vida.

É a partir de 1935 que se inicia a fase mais produtiva da sua reflexão filosófica. Em Outubro desse ano, Delfim Santos seguiu para a Áustria, como bolseiro da Junta Nacional de Educação, com o propósito de estudar o neopositivismo da Escola de Viena. Nesse país permanecerá até Setembro de 1936. Durante essa estada frequentou cursos de Ética e Filosofia da Cultura dados por Sclick e participou ainda de um seminário sobre Frege e os fundamentos da logística, dirigido pelo mesmo mestre. Já nesta fase de Viena se percebe que os interesses do filósofo se centram na onto-gnosiologia, tendo sobre o positivismo lógico, desde o início, uma posição crítica que desenvolverá de forma assinalável na excelente obra *Situação Valorativa do Positivismo* (1), editada em 1938, a qual corresponde às exigências institucionais que decorrem da sua situação de bolseiro. Este trabalho, que o autor chamou de «trabalho forçado», é com efeito uma valiosa crítica ao neopositivismo. Vejamos como o próprio autor a define: «comprovação crítica do positivismo, utilizando apenas os princípios que esta corrente valida e admite» (*Curriculum Vitae*, p. 16). De facto, o livro é uma notável crítica positivista ao positivismo, usando apenas os argumentos por este considerados válidos. Tratava-se,

(1) *Vd.* Cristiana de Soveral Paszkiewicz, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2000.

pois, de uma crítica interna ao próprio movimento. Já nele, como se poderá ver, Delfim Santos centra as suas reflexões no Ser, ainda que num contexto gnosiológico. É o problema da unidade substâncial do real ou da sua pluralidade que o preocupa; e é sob este ângulo que ele se esforça por situar valorativamente o Positivismo.

Conforme já dissemos, eram as questões da onto-gnosiologia que estavam no âmago das preocupações do filósofo, ainda antes de chegar a Viena, que continuavam aí a dominar o seu espírito, e o acompanharam quando foi para Berlim. Isso é confirmado numa carta que escreveu a Marinho, ainda em Julho de 1935: «Embora cada vez me afaste mais das filosofias de análise — tipo cartesiano, dualistas e mecanicistas; e das filosofias de síntese — tipo hegeliano, de inferência racionalista ou idealista, o que me importa, apesar de tudo, é observar a progressão do pensamento nos homens que melhor e mais profundamente defenderam esses dois tipos. De cada vez ressalta melhor quanto o real é irracional e quanto os métodos são insuficientes para *criar* o real» (*Correspondência, OC*, vol. IV, p. 88); leia-se ainda o que escreveu um ano mais tarde, já em Viena: «Trabalho num tema que me parece importante e para o qual tenho lido com intenção alguns trabalhos e muito especialmente Kant. Procurarei denunciar a pretensão ilegítima do unitarismo científico dos últimos tempos; fazer valer a afirmação da existência duma *polirrealidade* no plano da experiência e invalidar consequentemente toda a lógica geral e princípios universais do pensamento na sua pesquisa do real. Com a *afirmação* duma multiplicidade possível de espaços e de tempos creio não se poder continuar a afirmar a existência *duma* lógica para todos os planos e regiões da realidade. Esta será a parte mais difícil e mais nova [...]. O mais importante seria naturalmente *encontrar* os novos princípios de cada lógica particular em relação às regiões da polirrealidade (que constituiu o pluriverso) a estudar.» (*Correspondência, OC*, vol. IV, p. 104.)

É ainda na Áustria, em 1936, que inicia a que será uma das suas obras mestras, *Da Filosofia*, mas que somente virá a lume em 1939 [2]. Nela as questões magnas do seu pensamento começam a delinear-se: O real é uno ou fragmentado? O conhecimento atinge o real? Há formas de conhecimento próprias para cada estrato da realidade? É viável um unitarismo lógico?

Durante a permanência em Viena, participou também de um seminário de epistemologia regido por Wiener Kreis. Assistiu ainda a várias conferências de Husserl, Heisenberg, Frobenius, Piaget, Spranger e Klages. Chegou mesmo a

---

[1] *Vd.* Sexta parte, capítulo Quatro, tomo 2 deste volume.

[2] Em carta a Marinho, de Julho de 1936, Delfim dá notícia de sua obra, à época ainda sem título.

iniciar um doutoramento em logística sob a orientação de Spam, que abandonou após o segundo semestre, confessando em carta a Marinho que em nada lhe interessa navegar nas águas de Wiener Kreis (*Correspondência, OC*, vol. IV, p. 119).

Em Setembro de 1936, chegou a Berlim. Foi lá que conheceu Nicolai Hartmann, tendo frequentado um curso seu sobre Metafísica do Conhecimento. Este filósofo viria a ter uma influência determinante no seu pensamento. Em carta a Álvaro Ribeiro confessa: «Aqui passei os cinco meses mais proveitosos de toda a minha vida [...]. Encontrei o meio mais próprio que eu poderia desejar e N. Hartmann é um profundíssimo filósofo. Caber-lhe-á um grande papel no futuro.» (*Correspondência, OC*, vol. IV, p. 130.) Com efeito, toda a gnosiologia de Delfim é tributária da de Hartmann; para ambos o problema primeiro da filosofia é da ordem da onto-gnosiologia, e os dois consideram indispensável uma análise categorial da realidade e do pensamento, bem como a busca dos possíveis pontos de equivalência entre ambos. Estas questões são amplamente tratadas por Delfim Santos em três de suas obras: *Da Filosofia* (1939), *Das Regiões da Realidade* (1939) e *Conhecimento e Realidade* (1940 — Tese de Doutoramento).

Já tivemos oportunidade para, de forma mais detalhada, expor o que consideramos fundamental no pensamento onto-gnosiológico de Delfim (1). Limitamo-nos aqui, de forma muito resumida, a dizer o que na matéria há de essencial. A ontologia regional do filósofo é similar à de N. Hartmann e, tal como a deste, problematiza a unidade do Ser. Para Delfim Santos, a filosofia não é a busca das essências, como o não era para Hartmann, mas é antes um esforço para determinar quais são as diferentes categorias do Ser, aceitando como princípios quer a diferenciação qualitativa quer a multiplicidade do real. Este apresenta-se, pois, distribuído por estratos, tendo cada um um certo grau de independência relativamente aos outros, com leis próprias e portanto só para eles válidas. Esses estratos são a *Matéria*, a *Vida*, a *Consciência* e o *Espírito*. A Matéria é o estrato mais forte e suporte de todos os outros. Como dissemos, a cada um destes estratos corresponde um tipo categorial de conhecimento, e nenhum pode utilizar as categorias próprias de outro. Assim, a vida não se deixa nunca reduzir à categoria da causalidade, e o mesmo se pode afirmar relativamente à consciência e ao espírito.

Em *Regiões da Realidade*, Delfim Santos faz referência aos princípios imanentes que estão na base de cada estrato: a causalidade, a finalidade, a intencionalidade e a liberdade, correspondendo às regiões da matéria, vida, consciência e espírito, respectivamente. Oiçamos o autor: «Na verdade só o primeiro (estrato) fora estu-

(1) *Vd.* Cristiana de Soveral Paszkiewicz, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, IN-CM, Lisboa, 2000, pp. 61-67.

dado até hoje e tem sido suposto aquele a que o Real se deverá subordinar para se tornar inteligível. Um dos aspectos da ciência, na sua história, tem sido forçar todos os tipos de explicação possíveis ao tipo de explicação causal [...]. O princípio da finalidade começa a ter existência própria e foram já delimitadas, mais ou menos, as fronteiras da região dentro das quais ele é útil: o domínio da vida. O princípio da intencionalidade, de recente descoberta, devido a Brentano, está ainda em estado rudimentar. Mas o seu campo de aplicação foi circundado e em parte aprofundado por Husserl: a consciência. O princípio da liberdade ao qual diz respeito toda a obra de Hegel é o único adequado à compreensão da "fenomenologia do Espírito".» (*Das Regiões da Realidade, OC,* vol. I, pp. 272-273.) Assim, enquanto que a fenomenalidade da matéria tem como meios adequados ao seu conhecimento a física e as ciências afins; a fenomenologia da vida, a biologia e as ciências similares, a fenomenologia da consciência a psicologia, tem a metafísica como objecto a fenomenologia do espírito. Temos assim, diz-nos Delfim Santos, ontologicamente situados os «sistemas de conhecimento» e as respectivas «regiões da realidade».

Delfim Santos passará mais cinco anos na Alemanha, de Novembro de 1937 a Novembro de 1942, agora como leitor na Universidade de Berlim e no Institute für Portugal und Brasilien. Teve então ocasião para realizar inúmeras conferências sobre diferentes aspectos da cultura portuguesa e trabalhos de seminários dedicados à poesia, filosofia, descobrimentos portugueses, história da literatura, etc.

Entretanto continuou seus estudos com Hartmann, e tomou contacto, em Friburgo, com Heidegger, que iria abrir ao seu pensamento uma sugestiva dimensão existencial. Não há um abandono dos filosofemas que considerava centrais, e que, repetimos, se centram no domínio da onto-gnosiologia, numa busca de determinação das esferas do real, e, consequentemente, das diversas formas de captação desse real plural, através de conhecimento categorial, fugindo à tradicional lógica analítica. Contudo, o contacto mais próximo com Heidegger e Jaspers desloca um pouco, em nosso entender, o ponto central de sua especulação: é o homem, na sua condição existencial de estar no mundo, o homem situado, o objecto próprio da filosofia. Presente no mundo, o homem quer conhecê-lo, porque só conhecendo-o o incorpora, anulando a diferença, a estranheza e a angústia. A relação de conhecimento está vinculada à relação de intervenção e acção. Incorporar o mundo pelo conhecimento e interferir no sentido da adaptação e da cooperação são objectivos que o homem tenta realizar para melhor viver a sua condição de «estar no mundo», numa busca incansável de si próprio. É na antropologia que o conhecimento tem raiz. Este é o fim primeiro da filosofia e é-o também da pedagogia: levar o homem ao encontro de si mesmo.

Nota-se esta conotação existencial do filósofo principalmente nos escritos a partir de 1940. Em *Nova Problemática Filosófica* (1940) pode ler-se: «O elemento mais importante para a compreensão de cada personalidade é a sua "situação" [...]. A situação é a expressão de conexão íntima entre o homem e o seu mundo. Toda a acção humana deve partir da compreensão da "situação" de cada personalidade. [...] A pessoa é sempre "presença" e "ser no mundo".» (*Nova Problemática Filosófica, OC,* vol. I, p. 362.)

Não julgamos que esta dimensão existencial, que emerge a certo momento na reflexão do filósofo, leve a considerar que há fracturas no seu pensamento. No caminho que seguia, cabia perfeitamente a perspectiva antropológica segundo a qual o conhecimento é **do** homem e para o homem. Passam assim a ser, para Delfim, as relações fundamentais que o homem, enquanto existente, estabelece com o real, que importam, acima de tudo. Ora essas relações, a que chamei de incorporação (ou conhecimento) e de intervenção (ou de acção), acabam por culminar naquela que a meu ver passa a ser para o filósofo a fundamental — a relação pedagógica. Responsável em primeira instância pelas outras formas de relação, é ela que orienta o homem, na sua permanência no mundo, como um ser individual, com personalidade própria, com uma visão sua do mundo, fruto da sua «opção ética fundamental».

São conhecidas as dificuldades que Delfim Santos injustamente teve para ingressar na vida académica, e como viu sistematicamente frustradas as suas tentativas para ingressar na Secção de Filosofia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. E foi, mais do que uma vez, expressa pelo filósofo a sua resistência em desistir de se dedicar à área docente da filosofia, e a sua hesitação em aceitar o ingresso na área do ensino da pedagogia, junto à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, que veio afinal a ocorrer em 1942. Contudo, defendemos a tese de que a dimensão pedagógica do seu pensamento não se deve exclusivamente às imposições inerentes à situação académica. Acreditamos que o pensamento filosófico de Delfim Santos tendeu naturalmente para uma antropologia filosófica, e que esta é a base do seu pensamento pedagógico ([1]).

O grande projecto antropológico-pedagógico de Delfim Santos consiste na humanização do homem pela educação. Educar não consiste em transformar o homem a partir de um modelo que lhe seja exterior, mas levar cada homem a ser ele mesmo. Esta tarefa não é fácil e exige da parte do pedagogo um conhecimento da individualidade de cada educando. Só assim será possível orientá-lo na sua formação. Oiçamos o autor: «O problema da educação no seu aspecto ideal [...]

([1]) Sobre o pensamento pedagógico de Delfim Santos, *vide* também Quinta parte, capítulo Dois, tomo 2 deste volume.

pretende [...] que o homem seja o homem que pode ser. A técnica de que usa deve apenas servir esta finalidade: auxiliar a descobrir o homem e os seus valores ao próprio homem.» (*Fundamentação Existêncial da Pedagogia*, *OC*, vol. I, p. 444.)

Educar, na opinião do autor, não deve ser pois entendido como uma actividade transformante que pretenda dar aos homens aquilo que eles não têm, mas antes uma actividade formativa que leve cada homem a desenvolver da melhor forma possível as suas próprias possibilidades. «É muito mais sério desenvolver o que nos pertence do que adquirir o que não nos pode pertencer. Só as coisas se podem transformar e é ofensivo para o humano descê-lo à equiparação com as coisas [...]. O que importa é orientar o desenvolvimento formativo do homem e não transformá-lo como as coisas [...]. O homem é realmente agente de transformação mas não objecto de transformação. Ele é criador do seu próprio mundo. É portanto em função de si que o seu mundo existe.» (*Revolução Necessária*, *OC*, vol. III, p. 69.)

Cada homem estabelece com o mundo em que vive uma complexa dialéctica de aceitação-transformação. Aceitação, que na opinião de Delfim Santos deve ser pedagogicamente vigiada. O fim último da educação consiste em situar o homem no lugar que lhe compete, reconduzindo-o a si mesmo. Por isso distingue Delfim Santos entre formar e conformar ou adestrar. Esclarece-nos o autor: «Não é possível em educação valores absolutos ou ideais supratemporais que desconheçam a relatividade e limitação do ser humano [...]. Formar o homem é mais produto da acção negativa sobre o homem do que qualquer outra coisa. O homem forma-se como pessoa, na oposição à natureza e na oposição, depois, aos outros homens. É evidente a necessidade elementar de adaptação do homem ao meio, na medida em que esta adaptação faz parte dos seus interesses de defesa e é também consequentemente necessária a imitação de certas formas úteis, com o interesse provisório de domínio do ambiente. No entanto, nesta primeira fase da vida do homem, não há propriamente formação mas conformação ou adestramento. O conceito de formação é algo mais complexo, significa a busca da primeira forma, que o indivíduo foi sucessivamente recobrindo até esconder completamente, pela incorporação sucessiva de influências de vária ordem [...]. Na busca da primeira forma não deve pretender-se, porém, a redução do homem aos dados elementares da sua natureza, mas sim a busca do seu perfil psicovital [...]. Aprender a ser homem é [...] o princípio orientador de toda a educação [...]. A autêntica formação exige preliminarmente uma radical des-formação [...]. Educar é, portanto, levar o homem ao contacto consigo mesmo, ao seu autoconhecimento, à sua autópsia [...], à busca da sua autenticidade.» (*Fundamentação Existencial da Pedagogia*, *OC*, vol. II, pp. 446-447.)

Pensamos que será oportuno aqui um breve comentário. Diz-nos Delfim que, na busca da «primeira forma» do homem (primeira em que sentido?), esta deva ser entendida como a busca do seu «perfil psicovital» e não como consistindo nos «dados elementares da natureza». Antes, tinha o filósofo nos prevenido que para conseguir esse intento deveria a acção educativa libertar-se dos «valores absolutos ou ideais supratemporais».

É o caso para perguntarmos: Não é o perfil psicovital de cada homem um dado inato? E assim sendo, não será também um dado natural? Se o não é, não haverá que aceitar-se que nele se incorporavam valores e ideais. E estes, para que efectivamente incorporem a personalidade, não haverão de ser tidos como intemporais?

Por outro lado, apesar de se aceitar o princípio de que toda a acção educativa, para ser eficaz, terá de partir do conhecimento do perfil psicovital de cada educando, não pretendendo construir, *contra naturam*, uma personalidade artificial — não parece evidente a conclusão de que terá por isso de abrir mão de valores absolutos ou ideais supratemporais.

Estas interrogações tornarão mais claro o que nos parece haver de específico e próprio na posição antropológica de Delfim Santos: os ideais e valores eternos não devem, para ele, ser prévios à acção formativa nem deixados em suspenso, mas indicados como finalidade última.

A formação educativa leva à plena consciência e posse do que nela há de espiritual. Assim, para o filósofo, cada homem tem diversas possibilidades de ordem vital. Estas possibilidades irão determinar a sua forma de pensamento e conformam os conteúdos da sua consciência. A tarefa da educação consiste em adaptar o espírito subjectivo individual ao espírito objectivo ou histórico, que caracteriza a cultura e o meio em que cada indivíduo surge.

Contudo, nem todos os homens tem a mesma compreensão do espírito objectivo; cada um percebe de melhor ou pior forma o espírito objectivado na cultura a que pertence. Diz-nos Delfim Santos: «Nos seus interesses vitais, o homem assemelha-se ao homem, porque a vida a todos manifesta as suas exigências; já o mesmo não sucede na forma mais ou menos profunda como ele toma consciência dessas exigências. Enquanto a vida o identifica com os outros, a consciência é um princípio de individualização que o distingue e o separa desses mesmos com que a vida o mantem solidário. A consciência torna o homem indivíduo, isto é, desagrega-o do fenómeno comunitário da vida animal. E é neste momento, quando o homem revela em si o princípio individualizante da consciência, que a educação começa a ter sentido [...]. O homem toma consciência daquilo que o separa [...] e também daquilo que aos outros o une, surge nele o interesse de compreensão da sua situação relativamente ao seu mundo. E assim nele se manifesta o que só nele

se pode revelar e é típico do homem: o espírito. Mas o espírito não se manifesta em todos com o mesmo grau de intensidade e profundidade.» (*Finalidade da Educação*, OC, vol. II, p. 404.)

Julgamos ter deixado claro que, na perspectiva delfiniana, conquanto cada homem seja em si sempre um indivíduo, não é ainda uma pessoa. E só o será quando, depois de tomar consciência da sua componente espiritual, encontrar um meio de relação com a cultura da sua época. É esta a finalidade última da educação e nela consiste a tarefa principal do educador: favorecer o trânsito do indivíduo à pessoa, pretendendo adaptar o espírito subjectivo ao espírito objectivo, fazendo a inserção do indivíduo na cultura de que ele organicamente faz parte.

Em Delfim Santos existe uma dialéctica de mútua expressão e compreensão entre o espírito objectivado na cultura e o espírito vivo que se manifesta na consciência individualizadora de cada homem e de que este se apropria na sua autoconstrução pessoal. Para o filósofo português, todavia, é o espírito vivo manifestado na consciência o mais substantivo, pois é na crítica pessoal da cultura que ele se afirma de forma superior.

Este breve apontamento sobre o pensamento antropológico-pedagógico de Delfim Santos deixa claro o que caracterizamos como personalismo culturalista *sui generis*; será talvez a mais acabada expressão de um personalismo a que foi amputada a dimensão da transcendência.

A partir de 1943, Delfim Santos escreve, com regularidade, em semanários, revistas de filosofia, revistas culturais, etc. Começam então a surgir os seus primeiros textos sobre a problemática pedagógica propriamente dita, mas ele quis ser, sem embargo, fundamentalmente um filósofo. Nunca pretendeu situar-se no plano estrito das ciências da educação, e a sua intervenção no círculo daqueles que entre nós se dedicavam ao ensino, quer no plano teórico quer no plano prático, nunca foi a de um especialista mas a de um crítico e a de um orientador quanto às grandes linhas a seguir. Em 1946, publicou *Fundamentação Existencial da Pedagogia*, obra que apresentou no concurso para uma vaga de Professor Extraordinário, vaga que obteve, no ano seguinte. Foi nomeado professor agregado em 1948 e em 1950 ascendeu à cátedra de Pedagogia. A sua produção literária é muito grande nesta fase. Escreve uma média de vinte artigos por ano. Em 1960 passou a ser membro da Academia de Ciências de Lisboa. Em 1962, iniciou aquele que irá ser o seu último projecto: a criação de um Centro de Investigação Pedagógica, na Fundação Calouste Gulbenkian, ao qual presidiu até Setembro de 1966, mês em que faleceu prematuramente, com apenas 59 anos.

OBRAS:

Obras Completas, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2.ª edição, Vol. I, 1982, 507 pp., Vol. II, 1982, 555 pp., Vol. III 1987, 584 pp., Vol. IV, 1998, 485 pp.

Existem 62 escritos do autor não incluídos nas *Obras Completas*. Destacam-se:
«Substância e Existência», *Revista da Faculdade de Letras*, Lisboa, n.º 1, pp. 104-109;
«El Existencialismo», *Luminar*, México, vol. 6, n.º 2, pp. 146-154;
«L'Humanisme de Pascoal», *Actas do Congress of Philosophy*, pp. 11-18, Amesterdão.

BIBLIOGRAFIA:

António Braz Teixeira, «Aproximação ao Pensamento Filosófico de Delfim Santos», em *Espiral*, n.º 3, 1966; «Direito e Justiça no Pensamento de Delfim Santos», em *Análise*, n.º 13, 1989.

António Quadros, «Introdução ao Pensamento Filosófico e Pedagógico de Delfim Santos», em *Leonardo*, ano II, n.º 5-6, 1989.

Cristiana de Soveral Paszkiewicz, *A Filosofia Pedagógica de Delfim Santos*, IN-CM, Lisboa, 2000.

Filipe Rocha, «A Pedagogia de Delfim Santos», *Revista da Universidade de Aveiro*, n.º 2, 1985.

José Marinho, «A Ontofenomenologia em Delfim Santos», em *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, 1981; *Verdade, Condição e Destino no pensamento português contemporâneo*, 1976, Porto; «Delfim Santos e a Filosofia Situada», em *Estudos sobre o Pensamento Português Contemporâneo*, 1981.

Manuel Breda Simões, «Acerca do Pensamento Pedagógico de Delfim Santos», em *Boletim Bibliográfico e Informativo de Centro de Investigação Pedagógica da Fund. Calouste Gulbenkian*, n.º 5, 1967.

Manuel Guedes Miranda, «Filosofia — Ontologia — e Metafísica em Delfim Santos», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLIII, 1987; «Fenomenologia e Metafísica em Delfim Santos», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLVIII, 1992; «Educação — Pedagogia e Metafísica em Delfim Santos», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLIX, 1993.

Maria Aldina Cabral Rocha, «Pressupostos Filosóficos da Pedagogia Delfiniana», em *Revista Portuguesa de Filosofia*, Tomo XLIII, 1987.

Maria de Lurdes Sirgado Ganho, «O Pensamento de Delfim Santos», em *Itinerarium* 1990.

IV. Vergílio Ferreira

José Antunes de Sousa

1. O filósofo e o escritor

É sempre um risco tentar interpretar o pensamento dos vivos. E foi tão pouco o tempo que passou sobre a morte de Vergílio Ferreira que fazê-lo constrange, como se nesse esforço de aceder a um pensamento tão quente ainda de sangue se nos apoquentasse a alma num certo escrúpulo de violação.

Mas interpretar um autor é sempre uma empresa paradoxal: introduzimo-nos na sua intimidade para logo, não raro, o «assassinarmos» (1) no sentido em que só vale a pena interpretar quando se supera o interpretado, sempre em ordem a uma «iluminação» prismática do humano.

Pode contudo ser também um acto libertador esse exercício hermenêutico. Pode intermediar um dizer de tudo o que ficou por dizer pelo autor, que o não podia ter dito sem desdizer-se naquele seu tão fechado dizer. Esta intersticialidade polissémica confessamos pressenti-la da leitura da obra vergiliana. De resto, que valor poderia, em rigor, reconhecer o próprio Vergílio Ferreira à sua extensa obra se esta se não prestasse à pro-vocação? Se por ela se não tornassem possíveis outras obras?

É de presumir, porém, que não seja nada do agrado do autor de *Aparição* esta intromissão, talvez por arrogar-se o direito de «dormir em paz». Mas escrever é desassossegar – o próprio que só por *ser já* desassossegado se dá à escrita e os outros que se sentem provocados por aquele dizer que lhes não basta. Ele bem vai tentar, mas não pode já fazer-nos calar: «saber agora que tentarão um dia não me deixar dormir em paz... Que sabeis vós, ó palhaços, ó pífios, ó miseráveis, do que se passou aqui? Calai-vos, quero dormir» (*EP*, p. 248). Mas não há outro remédio senão remexer a sua obra. Fosse ela *só* literária, na vã presunção de que pudesse

Nota: As citações far-se-ão com a respectiva sigla, seguida do número das página(s), que correspondem, por sua vez, às edições constantes da Bibliografia.

AB, *Alegria Breve;* NA, *Apelo da Noite;* AF, *Até ao Fim;* AP, *Aparição;* AT, *Arte Tempo;* C, *Contos;* CF, *Carta ao Futuro;* Cfi, *Cântico Final;* EP, *Estrela Polar;* EI, *Espaço do Invisível;* IC, *Invocação ao Meu Corpo;* M, *Mudança;* MO, *Do Mundo Original;* MS, *Manhã Submersa;* NN, *Nítido Nulo;* NT, *Em Nome da Terra;* P, *Pensar;* PS, *Para Sempre;* RS, *Rápida, a Sombra;* SS, *Signo Sinal;* TF, *Na Tua Face;* VJ, *Vagão "J".*

(1) Cf. J. Cerqueira Gonçalves, «Sentido e paradoxos dum colóquio», em *Vergílio Ferreira, cinquenta anos de vida literária* (Actas do colóquio interdisciplinar organizado pela Faculdade de Letras do Porto, Fund. Eng. António de Almeida, Porto, 1993, p. 290.

ser só *isso*, e até se lhe poderia fazer a vontade, porque foi ele próprio até quem viu «um indício de atraso mental nesta coisa tão terna de se praticar ainda a literatura, sobretudo esse género para níveis mais baixos que é o romance» (*P*, p. 128). A questão está, porém, em saber se é legítimo separar o que vem unido à nascença, como se a literatura, ao narrar a vida, o pudesse fazer sem denotar o teor interrogativo que a viabiliza, isto é, sem deixar entrever o espanto auroreal da interrogação (a filosofia): «só a interrogação tem consequências porque ela vem do sangue» (*AN*, p. 103).

Que Vergílio Ferreira é um artista, e de alta estirpe, quem ousaria negá-lo? Mas é também filósofo, ou, mais que tudo, isso. A arte e a filosofia gozam de um estatuto de geminidade *aparicional* e ambas mostram idêntico grau de indiciação ontológica, como o próprio autor parece reconhecer quando afirma: «Mas suponho que a Arte é isso, o que sobra do abalo primeiro, da revelação luminosa de tudo. Mesmo a filosofia - que é a filosofia? não deve haver diferença.» (*NN*, pp. 257-258.)

Em qualquer caso, é notório o baixo conceito que da filosofia tem Vergílio Ferreira, «interminável arenga a demonstrar o que somos e o que a vida é enquanto não é outra coisa e passa adiante e nos deixa para trás, ainda a demonstrar...» (*NN*, p. 96). Em rigor, a atitude genuinamente filosófica deveria poder manter-se hirta no seu espanto originário inerente à *aparição*, àquele instante filtrado de tempo que *absolutiza* e *eterniza* a autoconstituição de um ser que se *vê* ser, perfilando-se deste modo a filosofia como «um eterno recomeço como a reinvenção da vida e do mundo para cada homem que nasce» (*IC*, p. 103). A filosofia «racionalista», por basear-se no carácter especioso e redundante do *perguntar*, cai, segundo o autor, no lodaçal de um «formalismo decrépito» (*AN*, p. 41), «porque a vida é só ela a ser sem argumentações. Há mais verdade numa couve do que em toda a filosofia» (*AF*, p. 232).

Apesar da verdadeira *petição de princípio* em que, bem vistas as coisas, incorre Vergílio ao discorrer e pensar quando, por mais que se discorra e pense, de nada valeu ter pensado, que, para ele, afinal, o destino da vida pessoal é «a barriga das minhocas» e, por isso, na estrita observância dos seus pressupostos, que também os teve, deveria ter-se mantido calado, ele pensou, envolvendo-se nessas «torrentes de perguntas, de respostas, de novas perguntas ainda, jogo de luz e sombra...» (*AN*, p. 41).

A sua escrita, tanto a ficcional (implicitamente filosófica) como a ensaística (explicitamente filosófica), apesar de configurar, antes do mais (e se atidos consequentemente aos princípios vergilianos, *só*), um exercício exorcístico face ao peso asfixiante das suas obsessões e de catarse auto-reconstituinte face ao efeito desagregador da angústia que o minava, visou gritar a vida, o homem enfim.

E, embora reconhecendo a fatuidade do pensar argumentativo («todo o pensar é póstumo ao que se é, à aparição da verdade essencial, da revelação do originário. Por isso é que a Filosofia é uma aventura perene como a Arte. Cada filosofo recupera esse espanto inicial, de interrogação suspensa, degradando-a em pergunta quando lhe responde com razões») (*IC*, p. 219), Vergílio Ferreira lança-se a perguntar, que «castrar a contradição era um processo fascista», mesmo sabendo que «o mais longe a que poderei ir parar é ao silêncio» (*AN*, p. 41). Pensar para nada – julgava ele. Mas se pensou e escreveu, a leitura que disso se faça sem ele agora já estará necessariamente para além dele. Porque o que constitui o humano é a demanda de sentido e algum houve já em Vergílio, mesmo naquele seu labiríntico vaguear. Mas haverá cada vez mais quem veja sentido nos seus textos e a partir das palavras – «a palavra como tessitura do mundo» (1) —, «*para lá* das palavras» mesmo (*Cfi*, p. 65), não faltará quem vislumbre sinais da «palavra primordial» — "in principio erat Verbum" — que é aonde conduz realmente o silêncio (*AB*, p. 278), bem ao jeito das «vozes do silêncio» de Merleau-Ponty, na sua reflexão inserta sintomaticamente na sua obra *Signes* (2).

Quase se poderá dizer de Vergílio Ferreira que foi filósofo à força, mesmo que ele preferisse que, a sê-lo, o tivesse sido não tanto pela força das suas razões, que desprezava, como sobretudo ou tão-só pela razão da sua força, «força íntima de ser — e o vazio da sua justificação» (*NN*, p. 86) (3)

2. Estrutura da temática existencial

1. Coerente com a matriz filosófica existencial em que assumidamente se integra, Vergílio Ferreira aplica-se zelosamente na redução transcendental, descrevendo-a até com particular clareza:

«Há duas zonas no homem que são a das origens e a da concretização, a do indizível e a do dizível, a do absoluto e a da redutibilidade. O mundo em que nos movemos é o da realidade imediata onde nos é possível o localizável, o referenciável, o convertível e explicável. Mas o que se explica e referencia e localiza tem a sua identificação última, a sua legitimidade, no que já não pode legitimar-se ou identificar-se senão como a categórica e pura verdade de se ser, a indiscutibilidade

(1) Cf. Pedro Viegas, «A reinvenção da condição humana em *Pensar a Cultura Portuguesa – Homenagem ao Prof. Doutor Francisco José da Gama Caeiro*, Edições Colibri/Dep. de Filosofia FLUL, Lisboa, 1993, pp. 249-255.

(2) Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.

(3) Cf. ainda *AP*, pp. 192-193 e *CF*, p. 49.

do que se é que frequentemente [...] nós traduzimos pela fórmula quase desesperada do *porque sim.*» (*IC*, pp. 101-102.)

Que fica, pois desta suspensão fenomenológica do mundo senão essa subjectividade corpórea do «eu» que se «vê no seu próprio estar sendo» (*AP*, p. 194), que se surpreende na sagração instantânea e «fulminante» do seu começo? Dessa *epoché* existencial que desontologiza o real objectual surge triunfante, na sua trágica solidão, o sujeito fundante e absoluto que se dá num clima de oblíqua a ambígua com-vivência mundana: «O mundo existe como projecção do nosso corpo, como o necessário termo de uma apetência, como o objecto que a luz busca para que essa mesma luz exista» (*IC*, p. 261), o que diz bem do registo dúplice e de algum modo paradoxal em que se dá a actividade (re)-criacional do «eu»: é eterno no mais profundo e íntimo de nós, mas é o corpo que mais contraria esse desígnio: «Na profundidade de nós o nosso "eu" é eterno, e todavia é justamente o corpo que nos contesta a eternidade.» (*IC*, p. 257.)

Apesar da radical coincidência — «o absoluto do nosso corpo é o absoluto do nosso eu» (*IC*, p. 255), parece subsistir misteriosa fímbria nesse incansável jogo de desdobramento entre o «eu» e o «mim», denunciando a tangencialidade irremediável da reflexidade do sensível. O sujeito, nesse vaivém reflexivo, dá-se condicionado pela sua absolutidade fontal e, quando se acolhe de volta, fá-lo na falta de algo que sobrou e se escapou. Há, com efeito, uma debilidade essencial no absoluto que o corpo é, pois é ambígua a relação que mantém com o mundo: o sujeito instaura-se apesar do mundo mas é no mundo que ele se experimenta como enigma, verdadeira incandescência única e radical, sem qualquer suporte predeterminativo. Mas o corpo *precisa* do mundo para a verdade da auto-revelação: «É nesse confronto com o mundo que tudo em mim se revela.» (*IC*, p. 261.)

O corpo, pedra angular da reflexão vergiliana, impõe-se claramente como unidade ambígua, segundo a qual «eu sou o meu corpo». Mas em cada uma das suas partes eu posso sê-lo sob a vivência diferenciada de tocante ou tocado. Se ao nível pré-tético do «ver-me sendo» eu me vejo todo no «eu» que sou, ao nível já da consciência analítica e tética, aquela compacticidade *aparicional* distende-se e diferencia-se: não poderei nunca sentir do mesmo modo, apesar do sabê-las minhas a ambas, a mão que aperta e a que é apertada.

É ambígua ainda essa unidade porque apesar da insularização monádica (sem janela) do sujeito corpóreo que implica *ipso facto* uma imanência sem frestas, ele transcende-se nessa sua imanência, isto é, o sujeito capta o mundo que só enquanto inerente ao próprio sujeito é por este captável. Parece querer dizer Vergílio Ferreira que o *pouco* que o corpo é («um sistema complicado de esgotos») (*IC*, p. 264) realiza o *mais* que nele há: «O homem é espírito e corpo, ou realiza o espírito no corpo, ou é um corpo espiritualizado.» (*IC*, pp. 261 e 314.) E tudo o que faz é

inteiro naquela sua unidade que o faz, como bem acentua Vergílio Ferreira, na peugada da *gestalt* e ao jeito do «arco intencional» do seu Merleau-Ponty: «Quando amamos ou sofremos, estamos todos unificados neste mesmo sofrimento ou amor. O homem está todo em tudo como o Deus panteísta.» (*IC*, p. 257.)

Todo este travejamento onto-lógico se dá em Vergílio em rigoroso regime de circuito fechado, em que a lógica de reduto se revela de todo impermeável — não há qualquer escapatória para o absoluto do existir individual. O irredutível auto-enquistamento na subjectividade só faz inchar no sujeito o abcesso da angústia que, para Eduardo Lourenço, sempre muito próximo do nosso autor, «mais não é que a vida subtraída ao futuro, asfixiada por um presente sem dimensões» [1] e da «náusea» sartriana em que «há um excesso de mundo, um insustentável peso do ser» [2]. Nem faz menção sequer de uma abertura ao mundo e ao outro, e, apesar de tentado, Vergílio nunca cede ao aceno sedutor daquilo a que se poderia considerar a ancestralidade arcânica da vida, a sua dimensão *numenal*, cósmico-telúrica se quiser, mantendo-se amotinado no círculo absurdo da facticidade *fenoménica* do existir pessoal «na seca inutilidade de nós» (*RS*, p. 40), sem sair nunca daquele clima asfixiante de «náusea» e «asco» (cf. *EP*, pp. 11 e 303). Este apego obsessivo à vida exclusivamente enquanto *fenómeno* que a autopresentificação consciencial inaugura é certamente o traço mas significativo da postura vergiliana, mas é também a sua maior fraqueza pelo que comporta de intrincheiramento hermenêutico. Em rigor absoluto, toda a filosofia de Vergílio se reduz, afinal, a uma questão privada e em que parece ser até de duvidosa legitimidade intrometermo-nos, não fora o facto de haver nela muito *a* dizer-nos para além *daquilo* que nos disse.

2. A eclosão do «eu» naquele instante não-duracional, «eterno», da auto-revelação que, «vendo» o seu «estar sendo», constitui o começo desse existir, dinamita a redondeza estática do ser *em-si*, ao sacudi-lo daquele sono parmenidiano com o alvoroço do não-ser. É essa fulguração da subjectividade o que descompactiza ontognosiologicamente e *ex-plica* a existência individual, objectivando o «mim» desse «eu» que só pela subjectividade é compreensível na sua expressão fenoménica e temporal. Não é possível, por isso, falar de subjectividade sem lhe supor, como correlato essencial, a temporalidade: «o tempo não passa por mim: é de mim que ele parte, sou eu sendo, vibrando» (*AP*, p. 273). Na consciência pessoal como unidade narrativa da memória onde «é tudo», como o é na imaginação (cf. *RS*, p. 69), dissolve-se a linearidade do tempo, o Passado na sua inteireza maciça condensa-se

[1] Eduardo Lourenço, *Portugal como Destino — Mitologia da saudade*, Gradiva, Lisboa, 1999², p. 96. Cf. também *AP*, p. 253; *AN*, p. 196; *AB*, p. 135; *NN*, p. 147; *RS*, pp. 34-40 e 131.
[2] Eduardo Lourenço, *ob. cit.*, p. 96. Cf. também, *AP*, p. 253; *AF*, p. 295; *EP*, pp. 11 e 303.

no Presente, fazendo-nos carregar com o tudo que nos é. Tudo efeito da memória que é o orgão do imaginário, «que é tudo e o real é uma procura para se encontrar com ele» (*AF*, p. 49). O real é o objecto da «recordação», que estabelece o vínculo identificativo do «eu» com factos exteriores, invencivelmente póstumos à instantaneidade «a saber a eternidade» da invenção da própria vida que a memória realiza, a memória que, ela sim, «é um apelo sagrado» (*Cfi*, p. 150) ([1]).

O índice incarnacional da subjectividade autoconstituinte exprime-se numa polaridade tensa e trágica entre a «eternização» da temporalidade, a «divindade do corpo» naquele transbordar do excesso que o habita, e o «saber» doloroso da sua corruptibilidade e da sua degradação objectiva: «Tenho [...] a corrupção lenta do tempo, tenho a eternidade a executar.» (*RS*, p. 207.) Mas nesta contracção presentificante do tempo, em que a fulguração consciencial do instante aparicional justifica e credita o Passado não se dá a pura coincidência ek-stática. O todo que o «eu» é esquiva-se à identificação com o Todo. (Um Todo à maneira de Hegel) que deseja ser, na impossibilidade de se «ver» onto-logicamente coincidente com esse Todo, que o que se conheça do Todo vem já tarde: «Desejo achar o meu lugar no Todo, mas para que justamente *eu* esteja lá e não apenas para que a esse todo *apenas agora o conheça.*» (*IC*, p. 235. O itálico é nosso.)

É como se no presente que se é sobrasse sempre um resto de impulso para um mais que se não consegue ser. É o aceno flagelante à transcendência que no entanto o é só nos limites fechados da pura imanência: «Há uma voz obscura no homem, mas essa voz é a sua. Há um apelo ao máximo, mas vem do máximo que ele é. Há o limite impossível mas é do excesso que é o próprio homem.» (*EI*, pp. 12--13.) Quer com isto dizer Vergílio Ferreira que é da minha própria essência desejar sempre o que *sei* não poder ser nunca, num esgatanhar sem parança no «limite indistinto da minha busca sufocante» (*AP*, p. 153).

Bem pode dizer-se que esta «positivização» absoluta do «eu» («cada qual, dentro do seu mundo, é uma positividade sem margens») era o que, para ser consequente, restava a quem previamente decretara a morte do «outro». À insuportável opacidade do «tu» se opõe a «eterna presença» de mim a mim mesmo (cf. CF, p. 33), única forma de salvar uma razão para viver — a razão de sangue, expressão a que tão frequentemente recorre o nosso autor, numa indisfarçável ressonância nietzschiana. Esta destemporização do «limiar indistinto» da *aparição* é uma espécie da sagração da solidão radical do «eu» que, no entanto, enquanto subjectividade corpórea, não escapa aos estragos que aquela temporização provoca. Não estranha por isso que a degradação corporal seja em Vergílio um tema recorrente, obsessivo até. Mais ainda: parece claro que o autor não tem em muito boa conta

([1]) A propósito da diferença entre «memória» e «recordação». Cf. também CF, p. 27.

a condição corpórea, em flagrante contraste com o papel fundante que lhe atribui. Vejamos: «Tu envergonhas-me tanto... um corpo envergonha-nos mesmo quando nos dá prazer.» (*IC*, p. 265) [1] Um motivo mais de cisão, de dilaceração existencial que os vários protagonistas dos seus romances tão bem corporizam.

3. Que lugar para a moral?

Por mais que se tente, não se evitará nunca aquele clima de dilaceração existencial, de cisão, que permeia toda a obra vergiliana. Nota-se-lhe aquela espécie de oscilação inquieta, sanguínea, entre um movimento centrípeto sem tréguas, próprio da clasura de uma consciência solipsista («habita-nos uma poder brutal de uma evidência fechada, de uma irredutível necessidade que nos vem deste sentirmo-nos um indivíduo, uma inteireza sem traço de união, um absoluto de presença que recusa a contingência, a ligação com tudo o que nos rodeia») (*CF*, p. 60) e um outro movimento, centrífugo e «ilusório» pelo qual o «eu» se experimenta invencivelmente solicitado pela (im)possibilidade de «uma evidência final... a do horizonte dos horizontes» (*CF*, p. 29), um vislumbre assintótico de um «além» que, por desgraça, se estampa no muro opaco e último da morte: «uma resposta-limite deve ser igual à morte» (*ibid.*).

É desta tangencialidade esquiva, porém, deste descentramento de-si, ou desta «posicionalidade excêntrica» (Helmut Plessner), que brota inevitável e radical, «o puro espanto do *interrogar*» (*AN*, p. 103. O itálico é nosso), naquela sua função ontológica, porque nesse acto auroreal é a própria fidelidade ao ser que se é que «acontece» (Heidegger), bem *aquém* e *além* do teor dóxico, quase tautológico, do *perguntar* que «visa só a discussão» de que «não nasce a luz porque a luz a nascer seria a que iluminasse a obscuridade de nós» (*IC*, p. 109). A interrogação em acto é o *sinal* existencial, antropologicamente válido e validante daquela demanda incessante e centrífuga do impossível, como grito saído da tensão entre o tempo qualitativo (kairológico) do instante irruptivo da consciência absoluta e o tempo quantitativo que o teor corruptível e falimentar do corpo atesta na sua brutal condição de «ser-para-a-morte». É como se o homem vergiliano se realizasse apenas no destino de desejar realizar-se, numa inútil vectorialização para a plenitude: o homem realiza-se no acto de sonhar, mas não na concretização do sonho que sonha.

---

[1] A propósito deste tema da degradação do corpo, cf. ainda, entre outras observações: *AP*, p. 133; *Cfi*, pp. 127, 191; *EP*, p. 194; *AN*, p. 15; *AB*, pp. 25 e 300; *NN*, pp. 131 e 241; *RS*, pp. 111 e 148; *SS*, p. 36; *NT*, pp. 73, 131 e 176; *TF*, p. 44 e *IC*, pp. 143-144.

E é dessa fenda consciencial entre o «eu» profundo cuja excedência sugere a plenitude infinita e o «mim» que, atado à teia do «tempo corruptor», a nega desastradamente, que irrompe a necessidade de agir, o único modo de alguém se manter no ser que é.

É nesse hiato que surge, esmagador, o drama humano, pois que é no desconforto da «infinitude limitada» que cada um se experimenta necessitado de realizar-se, mesmo *sabendo* que o não poderá nunca conseguir: «o homem começa no pequeno intervalo entre *ele* e *si*» (*RS*, p. 117; *IC*, p. 122; cf. *CF*, p. 47). É no lampejo inaugural da interrogação dirigida ao fundo do «eu», dessa necessitante espontaneidade auto-intencionalizada (Para-si) que a questão da moral se põe.

E tudo porque se põe a necessidade de se ser fiel ao ser que cada um se «vê» ser (cf. *IC*, p. 295). É por isso uma moral que não assenta no convencionalismo das normas e das leis, mas na interrogabilidade de «sangue» que brota do inexpugnável reduto do «eu». E por ser espontâneo esse autoquestionamento é também absolutamente livre. Porquê ? Simples: «cada homem escolhe-se na obscuridade de si e em face do que a sua hora lhe oferece» (*IC*, p. 118). Mas é ele sempre e só ele na sua «irredutível individualidade» que escolhe e se obriga nessa escolha que, para lá de todas as circunstâncias, é a escolha que corresponde à pessoa que é porque «o que escolho é o que sou. Mas o que sou é indiscutível» (*IC*, p. 131). É pois de raiz ontológica a liberdade que Vergílio descontextualiza, eximindo a sua essência a valorações de ordem histórica, política ou sociológica, porque as múltiplas razões para se ser *contra* são-no sempre contra a liberdade de se ser. (*EP*, pp. 832-883, cf. *IC*, pp. 125-126.)

Vergílio opera o esvaziamento axiológico do conceito de liberdade, negando--lhe o fundamento universal e submetendo-o a uma redução fenomenológica do sentido dualizante e dicotómico dos seus conteúdos positivos: «a escolha verdadeira é a escolha dela própria e não daquilo em que a empregamos» (*IC*, p. 141) — vão-se os valores a defender, fica o valor de defender o que somos.

É na medida em que o autor se empenha em *universalizar* a não-universalidade da «ratio essendi» da liberdade identificando-a com a radical e necessitante consciência de si, que aquela assume o carácter de um *a priori* existencial: não se discute, vive-se. E tentar envolvê-la na trama da sua própria inteligibilidade é submetê-la ao processo da demonstração que, pela sua própria natureza tardia, implica que se suponha o que se pretende demonstrar. Se a liberdade o é *tão-só* de sermos o que somos e *termos de sê-lo* porque ninguém pode ser o que não é (cf. *IC*, p. 123), a sua intelecção oscila sempre entre a sua afirmação gratuita e um rigoroso determinismo. É um *absoluto-relativo* absolutamente ininteligível a liberdade, pois é para aquela «zona original» da própria identidade em que a razão do que se é dispensa razões para o ser, que «o absoluto da escolha antes da escolha» remete

(*IC*, p. 122 ([1]); *NT*, p. 232). Com tão radical esforço de *des-realização* da liberdade constitutiva da própria pessoalidade o que Vergílio Ferreira, após essa redução fenomenológica, apura é uma espécie de risco invisível no indistinto de si, «início sem início» (*NN*, p. 155), uma liberdade só como *conceito-limite*: «O humanismo é assim o valor da plena realização de nós — é assim um *conceito-limite* como o é o da liberdade.» (*IC*, p. 333. O itálico é nosso.) Pode até dizer-se que o nosso autor, seguindo o método transcendental de Kant às avessas, nega à liberdade a sua *razão* como condição da sua universalidade, para logo a impor, por decreto, como *um facto* a cada um: «o meu "eu" é um absoluto categórico» (*IC*, p. 123), que é afinal uma forma ínvia de universalização. É, contudo, esta apodicticidade existencial da liberdade que torna irrecusáveis a *responsabilidade* e a *culpa* enquanto consequências da impossibilidade *onto-lógica* da não-identidade, pois o que se exige é que cada qual se *aguente* no ser que se sabe ser (cf. *AN*, p. 154). Não é porém, de responsabilidade civil nem de culpa dolosa que se trata mas de uma responsabilidade e de uma culpa de se ter escolhido o ser que se é: «Todo o homem é livre: exige-lhe essa *responsabilidade*.» (*NN*, p. 218. O itálico é nosso.) É claro que tudo isto é para nada, porque «ser livre é inventar a razão de tudo sem haver absolutamente razão nenhuma para nada» (*NN*, p. 325). Mas então *porquê* tudo isto? Responde Vergílio: «*Porque sim*. Porque só se é homem em responsabilidade.» (*AF*, p. 180. O itálico é nosso.) O mesmo com a culpa que, reconduzida ao absoluto que se é, perde qualquer relação factológica, pois que cada um é responsável por ser inteiro nos factos todos: «Somos todos culpados, nenhum crime nasce do nada. Culpados pelo que se segue e pelo que fica atrás.» (*NT*, p. 212.)

Que dizer então das leis, das normas? E do dever? Se é em *razão de* se ser o que se é que não há mais *razões* nenhumas para ser (valores) então é lá, nessa «zona das origens», que se deve procurar a única razão de tudo, «o último valor», mesmo sabendo que não há «absolutamente razão nenhuma para nada». É certo que «a gente aceita tudo como aceita as pedras e as moscas», (*NT*, p. 145) incluindo as próprias leis, pois que a sua positividade se impõe «como um soco». Mas não é por elas serem mais ou menos aceitáveis que «a gente» as aceita, mas porque ninguém pode deixar de aceitar-se naquele ser que aceita. Vergílio Ferreira, fiel à sua matriz existencial, transfere a miragem projectiva de uma lei divina, qual âncora antropológica, bem ao jeito de Feurebach para a *realidade* transcendental da necessidade dela, que toda a necessidade se esgota, afinal, na pessoa que se é (cf. *IC*, p. 132). A despositivização, a desrelativização das leis era o mínimo a que Vergílio podia obrigar-se, uma vez que a única lei é a do «sangue». Dito de um outro modo,

[1] Em *NT*, p. 232: «[...] de a liberdade não se saber o que é e transbordar de si como uma pedra».

ele reduziu a lei/norma a um imperativo categórico existencial, desvalorizando o seu carácter convencional e histórico. A única fonte instituinte da normatividade passara a ser o homem, em substituição dos deuses falidos: «sabia que as leis ele [o homem] as fizera, que os deuses ele os criara e os matara» (*AN*, p. 124). A lei *divinizou-se* dentro de uma exclusiva verticalidade antropológica que é só lá que ela se justifica e se esgota. Naquele movimento centrípeto, todos os valores se nadificam na voragem do «buraco negro» onto-lógico do «eu» pessoal. Como haveria Vergílio Ferreira de contemporizar com o artificialismo violentador dos sistemas cristalizados das doutrinas e das ideologias? A este respeito, ele é claro «como um dogma»: «a grandeza de uma doutrina *nós* é que temos de a construir. Uma "verdade" não chega para fazer um homem. E é só o ser-se um homem que importa» (*AN*, pp. 20-21).

Aqui entronca a questão da verdade que, aliás, se põe para Vergílio Ferreira de uma forma muito clara também: há as verdades que são *eu* e as que, por o não serem já, não são verdades coisa nenhuma, mas apenas «paragens do movimento, simples pontos de referência» (*M*, p. 158); há as verdades «do sangue» e as outras, «um papel-moeda à espera de cobertura» (*NN*, p. 298; cf. *AN*, p. 131; *AB*, p. 189). A verdade é, também ela, objecto da redução fenomenológica no seu conteúdo lógico-demonstrativo, para passar a constituir a voz do sangue e a constituir-se apenas e só nessa voz: «Há um instante em que se *vê* que a verdade é "isto" e o erro é "aquilo", não há "razões" — as razões alimentam-se-nos no sangue, que é onde estão as verdades. E tanto mais categóricas, quanto menos demonstráveis.» (*EP*, pp. 83-84.) [1] Nega Vergílio uma Verdade transcendente e universal, mas não aceita ficar de mãos a abanar e *transcendentaliza* a necessidade dessa verdade no absoluto necessário do ser pessoal, porque, como ele próprio afirma, «só há a verdade do que somos ou do que reinventamos como nosso» (*AP*, p. 196; *NT*, p. 256).

Mas voltemos às normas/leis para lhes arredondar-nos, na medida do possível, a análise que vínhamos fazendo à luz do pensamento vergiliano. Essas normas e essas leis, cujo carácter meramente operatório e «higiénico» Vergílio Ferreira se não cansa de acentuar, por nelas não ver, a partir da sua convencionalidade, senão fórmulas de regulação de conflitos, reduzidas ao estatuto de mera bitola de aferição social, fora que estivessem, pelo contrário, inscritas num céu imutável que nos acolhesse a todos no fim da viagem: «gostava de pensar que eu cumpri mesmo no erro e estupidez e injustiça, um fragmento de uma lei mais vasta, inscrita no imutável e impossível, gostava» (*NT*, p. 153). É pena, mas «a lei não tem fundamento [...] É como as regras de trânsito...» (*NT*, p. 119; cf. ainda *VJ*, p. 183 e *AB*, p. 96) e do tal céu nem sinal, porque, morto Deus, é ao homem que cabe arcar com a divindade

[1] E em *AB*, p. 189: «As verdades fundamentais são do nosso equilíbrio interior. *Vê-se* que são verdades e é tudo.»

e fazer-se com todo um trabalho que teria dado muito jeito encomendar a uma entidade transcendente que não há.

E é, segundo o nosso autor, «porque não há princípio nenhum em nome do qual os princípios sejam princípios» (*AF*, p. 176), que não há mais remédio senão forçar, uma vez mais, a redução fenomenológica da exigência de um fundamento, racionalmente não determinável da norma, pondo em suspenso os seus conteúdos históricos, positivos, sociais e psicológicos.

Convicto do carácter aporético da demonstração racional de um fundamento transcendente e teleológico para a norma, Vergílio Ferreira postula a fundamentalidade normativa do homem, enquanto existência concreta e insular que sabe contudo e como vimos, não «haver absolutamente razão nenhuma para nada». Em suma, esvaziando a norma e a lei da sua volubilidade motivacional, Vergílio Ferreira opera na imanência radical da existência pessoal a transcendentalização da exigência humana de uma ordem.

Se, por um lado, põe em causa as razões *por que* «a gente aceita» as leis, por outro, postula a «razão» de aceitá-las; se lhes extrai o valor, a aceitabilidade, consagra o *facto* da sua aceitação: «[...] as leis aceitam-se, o mais que se pode é transgredi-las para as nossas malhoadas» (*NT*, p. 145). Enfim, Vergílio relativiza a norma, absolutizando a subjectivização da normatividade.

É por causa deste absoluto existencial da própria normatividade que o nosso autor se emprega, consequentemente, no desmantelamento deontológico da moral, questionando, de forma radical, o carácter convencional, extrinsicista e violentador do dever que se *impõe* de fora para dentro quando é em sentido contrário que se exprime o ser humano na sua subjectividade fundante: «que é um problema de consciência? É uma daquelas situações em que nos sentimos entalados entre o ser e o dever» (*AF*, p. 167). Uma moral assim, assente na fórmula social do dever, deixa de o ser para resvalar para um moralismo qualquer: «Coitado do Cláudio sempre enrascado de moralismo. Sempre entalado do dever.» (*AF*, p. 48.) A fonte do «dever» é lá no ser que se é e não nos arredores em que se não é já.

Uma ética, uma ontologia — bem poderemos dizê-lo, mesmo que o anelado fundamento ontológico se esvaia no círculo da vanidade ôntica de um ser humano radicado no absurdo. A única obrigação é ser-se, e é tudo. Todas as demais obrigações só «obrigam porque há muita gente e nós estamos no meio dela» (*NN*, p. 146). É, repete-se, o carácter convencional, tardio, «falsificador», do dever que se nos impõe às avessas, de fora para dentro: «A imposição é nossa, é do mau fabrico do homem.» (*NT*, p. 145.)

Mas então é relativismo moral o que Vergílio Ferreira preconiza? Será ele a versão portuguesa de Aristipo de Cirene? Esgotar-se-á a felicidade numa espécie de estatística do prazer? Todos sabemos quão longe está Vergílio desta concepção

hedonística da vida: «A felicidade não se mede pela quantidade do que nos acontece de agradável, mas pela quantidade de nós que responde as que acontece» (*AF*, p. 79), ou: «é perverso o prazer que se busca por si (*RS*, p. 52).

Ficando o homem no seu agir entregue a si mesmo, toda a sua responsabilidade há-de consistir em que aja em rigorosa fidelidade ao ser que é: «ser-se obrigado a ser-se — solitária praia sem justificação» (*NN*, p. 146). E tudo passa a ser uma questão de inteireza pessoal, nos limites «sem margens» de uma dignidade ontológica, «porque há uma invencível lei do homem que é a sua libertação, a sua conquista inexorável de uma cada vez maior dignidade...» (*AB*, p. 79). Sejamos francos: com tão pesado fardo às costas, o de ser deus no absoluto da sua pequenez, que mais lhe haveria de restar ao homem senão um único dever, o da dignidade? Porque a escolha como razões das razões da minha dignidade «obedece à pessoa que sou» (*IC*, p. 124).

Ser-me na inteireza de mim, sem contar com a ajuda de ninguém, que o céu está vazio – eis o programa moral que Vergílio Ferreira me oferece. Mas não se pense que é fácil esse programa. Não se trata de um livre-trânsito para um primarismo pulsional «sem rei nem roque», «ó homens degradados em animais» (*NT*, p. 79), não, que essa coisa de ser homem dói muito e «só o animal é que sofre apenas no sofrimento. Aí a coisa foi dura, naturalmente. Mas havia por cima outra coisa e essa coisa é que doeu mais — que coisa? Não sei. Imperfeição, humilhação, não sei — *vexame, coisa para se ser humano* [...] coisa do espírito, abaixo de Deus acima de cão. Ou acima dos dois» (*NT*, pp. 199-200. O itálico é nosso). A dignidade e a honra são atributos essenciais do ser humano que se «vê» na razão por que sabe que é (a consciência de si), porque se sabe nas razões por que sofre, porque se ama na razão de amar.

Cumprimo-nos por isso na vigilância contra tudo «quanto em nós é animal desde a animalidade da selva» (*NT*, p. 161). Dir-se-á que a *hybris* existencial, a bebedeira que é vivermo-nos no «confuso labirinto do absoluto de nós» (*IC*, p. 125), é tonificada pela radical subjectivização da necessidade de uma ordem para além da fonte ordenadora que cada um é. É uma forma de desabsolutizar o absolúto do agir pessoal, absolutizando a subjectividade dessa razão de desabsolutizar: «mesmo na desordem tem de haver uma ordem, que ordem é a tua? [...] digo só: tem de poupar-se o prazer, não o gastar de uma vez, não apanhar uma indigestão. Tem de entremear-se o prazer com o que o não é para o fazer existir» (*RS*, p. 74). Não é uma questão técnica, mas uma necessidade de medida, de regra — a do respeito pela dignidade ontognosiológica que é o ser-se homem, bem acima da fidelidade rasa dos animais ao código genético. Não se trata de condicionar a moral, que só existe enquanto fidelidade à pessoa que se é, a qualquer critério exterior mas de integrar nesse fundamento subjectivo o reconhecimento da necessidade de haver *algum* critério, o da medida, do equilíbrio, da harmonia, que é só como pode

«aguentar-se» o modo de ser homem: «Prazer à borla não há. Se queres prazer tens de respeitar o dos outros. Todos a exigirem só prazer dá barulho. Tem de haver equilíbrio. A harmonia é isso, equilíbrio e limitação.» (*AF*, p. 228.) Parece ser, deste modo, que essa autolimitação, longe de a considerar Vergílio Ferreira uma brecha no reduto do absoluto de nós, é antes a forma absoluta de o preservar e afirmar.

É neste jogo entre a inteireza da dignidade e a necessidade da ordem que Vergílio situa a auto-identificativa força do *Não*, numa clara ressonância nietzschiana. Um *não* a «essa deusa frígida que é a moderna tecnologia» (*IC*, p. 312), à «divinização» da «sociedade de consumo» ou «aquele desejo canino de se ter sempre um dono», um *não* à droga do «aturdir-se no agir» (*IC*, p. 146) o que «que importa é o fazer e não o que se faz» (acção em vez de activismo), um não à famulice cultural («pôr outra vez a canga ao pescoço, só para ter que fazer, não») (*NN*, p. 173), um *não* à manobra de sedução do «aventureiro político» que se dedica a semear «nos baldios» da alma humana (cf *IC*, p. 156), um rotundo *não* ao «absoluto do comunismo [que] era o Absoluto da História [...] porque a grande mola de todo o acontecer histórico está na importância de nós próprios» (*IC*, pp. 154 e 321), um *não* vital ao efeito «unidimensionalizante» (H. Marcuse) da «hora técnica» em que nos foi dado viver: «mas dizer "não"» é prodigioso, o gado humano não sabe. Dizer «não» é abrir um espaço para o homem se pôr de pé. Ergui-me de pé sobre todos os erros, sobre, todas as doutrinas, elas alastram pelo chão, eu só, nu e limpo, direito» (*NN*, p. 153).

Mas afinal todo este empertigamento, para quê? Para nada, já o sabemos. Mas então *porquê* tudo isto? «Porque sim. Porque só se é homem em responsabilidade» (*AF*, p. 180), responde Vergílio Ferreira lá de dentro da fortaleza inexpugnável da sua egologia existencial.

4. Sinais aporéticos em Vergílio Ferreira

4.1. Morte como fracasso e escândalo

Ao homem que se *sabe* ser em excesso o que o nosso autor exige, sem contrapartida que se veja, é que «aguente» (*AN*, p. 154). É bem pouco animadora a perspectiva, a de se ser «infeliz, que é a forma mais nobre talvez da felicidade» (*AP*, p. 187). Porque não há forma de escapar à «necessidade de caminhar», mesmo sabendo que «o horizonte que mais se distingue longínquo é o do mar ou do deserto» (*NN*, p. 63). Mas esta imperatividade da acção, esta motricidade radical que põe o homem a mexer é inerente ao excesso que o próprio homem é. É um excesso constitutivo que provoca um invencível *diferencial* entre a força que se é e a força que

se tem e cuja consciência gera um «cansaço» (*NN*, p. 43) que só a morte extinguirá, porque «o homem é de mais para si, há uma distância enorme entre a sua força e a força para a suportar» (*NN*, p. 90). É uma força que nos faz transbordar de nós, numa busca «erótica» do absoluto, o horizonte ilimitado, ou, nas palavras do autor, «o sem-limite [...] que é o limite do homem. Mas o sem-limite não é um limite humano» (*NN*, p. 196). Mas ser, por essência, excessivo é contraditório pois é ser de mais para aquilo que se tem que ser. Que falta faz esse *mais* ao *pouco* que se é?

Há uma loucura escandalosa neste excesso que faz da vida paixão e do «sofrer um luxo» (*NN*, p. 73), tudo para nada, «porque, na realidade, não estou à espera de nada. A morte, decerto. Mas a morte não se espera — acontece» (*NN*, p. 85). É como se, apesar de nos sabermos condenados («não há nada, há só a condenação») (*EP*, p. 197), a vida se nos fosse fazendo no incessante arremedo da eternidade, como se fosse dela alimentar-nos com o que ela já não é, a não ser que a morte seja «a vida de outra maneira» (*NN*, p. 234). É, quiçá, nesta *vitalização* da morte que Vergílio Ferreira lhe mascara o horror e o carácter trágico de fim absoluto de tudo. Nesta tentativa de puxar a eternidade para «o lado de cá» o que atrapalha tudo é o *tempo*, essa estúpida invenção do homem (cf. *NN*, pp. 234-235). Mas nessa invenção foi a ele próprio que o homem se inventou — ele é todo no tempo em que se desgasta. O homem sabe-se um ser a que só a morte espera mas é seu dever viver como se com ela não contasse («a morte não se espera — acontece»). O absurdo está em incluir no fatalismo absoluto da morte um factor que o nega: a surpresa. Como absurdo é negar razão de ser *mais* ao *de mais* que se é. A não ser que se *decrete* que o absurdo é tudo o que somos. E eis-nos na circularidade vergiliana, que até o próprio Vergílio parece lamentar: «Para quê isto que me sufoca? Esta coisa excessiva, esta coisa [...] Porque eu *sei* que ninguém ma deu e que a ninguém a posso dar. Mas ela está aqui [...] é brutalmente prodigiosa e é absurdo que se desaproveite, que não tenha préstimo, que seja para deitar fora. E todavia *para nada mais me nasceu.*» (*EP*, pp. 86-87. O itálico é nosso.)

E no entanto é inerente à subjectividade corpórea que o homem concreto é, aquele esbracejar no aceno à fugidia eternidade: «toda a tarefa do homem era agora reinventar a imortalidade. A de cá. Não havia outra, todo o esforço aí. Viver na imortalidade e num momento de distracção cortarem-lha rente» (*NN*, p. 235). Esta qualificação vivencial do tempo, esta *poiética* da eternidade, parece indicar que por entre os interstícios da contradição se possa insinuar uma secreta nostalgia de uma vida *numenal* de que a vida individual e *fenomenal* seria manifestação apenas, uma espécie de memória talássica e primordial do «grande rio» (*PS*, p. 146), «uma memória antiga [...] memória escura, anterior à vida» (*CF*, p. 19 [1]).

[1] E em *NT*, pp. 187-188: «Mas tudo se passa no eterno, que é o lugar da memória.»

A intencional indistinção entre o infinito do mar e o definitivo do «nada — nada» da morte («escuto a noite, o rumor das minhas vozes surdas como o fervor esparso do mar») (*EP*, p. 132) parece apontar de facto, ao nível da infratextualidade, para essa saudade arquetípica, atlântica, de uma vida que pudesse *justificar* o excesso que nos invadiu: «depois rompemos mar fora a um aceno invisível. E a eternidade existia. E nós parámos lá longe e deitámo-nos nela» (*NT*, pp. 171-172), ou aquela outra passagem enigmática: «[...] conhecia-se, não como algo *mais* no universo, mas como a essência do mesmo universo» (*Cfi*, p. 125). Repare-se com que natural agrado subscreveria Carl Gustav Jung a seguinte afirmação de Vergílio: «eu já deveria ter um passado, coisas vindas de trás» (*NN*, p. 140).

Todas as considerações são permeadas por uma evidência infratextual e que o nosso autor força ao fiasco ao instituir o absurdo como a única verdade — a busca do absoluto. Não fazem outra coisa os protagonistas das suas obras, incluindo o «cão metafísico», metáfora viva do próprio destino humano. Importava, por isso, interrogarmo-nos sobre o absurdo que é condenar a circulação do impulso «erótico» do excesso constitutivo do homem entre a vida, o amor e a morte ao absurdo. Se é do amor não se fixar na objectualidade do que se ama mas «passar e seguir» numa demanda insaciável de absoluto, sempre tangencial, e se por outro lado, é «o máximo da vida» (*RS*, p. 52), que mais será preciso para se reconhecer a esse excesso que nos move uma dependência ontológica da transcendência em cujo sentido nos faz andar esse amor?

Embora o descarte ao nível da explicitude textual, a verdade é que se multiplicam sinais ínvios de uma efectiva saudade humana a que o próprio autor não terá sido indiferente, da paz primordial, de Deus enquanto unidade, enquanto pátria desejada de todos os exilados. O acto de despir surge, por exemplo, como símbolo do regresso à terra primordial, como assunção da plenitude humana que deveria incluir a imortalidade (*NT*, pp. 14-16). Referindo-se, por exemplo, à «voz escrava do homem», diz o autor que ela se ergueu «[...] do horror da solidão, do peso excessivo da nossa liberdade, da saudade invencível do perdido ventre materno, da memória de Deus» (*IC*, p. 156).

Mas Vergílio Ferreira prefere refugiar-se na atitude nietzschiana do *amor fati*, numa espécie de concertação dionisíaca entre a plenitude augurial da vida e a indefectibilidade fatal da morte, procurando «adequar a vida (que é um pleno de ser, um absoluto, uma positividade necessária) com a morte (que é uma nulidade integral, uma pura ausência, um nada-nada)» (*AP*, p. 109). Di-lo-emos de modo mais frontal: o autor é confrontado com dois factos igualmente indiscutíveis — o da morte e o do excesso constitutivo do homem — e decreta arbitrariamente que dos dois, o único decisivo é o da morte, condenando todo aquele excesso ao miserável destino da «barriga das minhocas». Em suma, Vergílio Ferreira decreta a

aporia de absolutizar a inutilidade da vida perante a inevitabilidade da morte. Apesar de inútil, é pesada a vida «mas é o peso de uma balança, não se destrói a balança com que se pesa» (*AF*, p. 268). Se é absurda a vida individual, condenada irremediavelmente, poderia ser que fosse libertação o suicídio, mas, bem pelo contrário, o autor não lhe poupa mimos: «essa cobardia a que decerto um cobarde chama coragem, para ter ao menos o nome a seu favor» (*M*, p. 140). O suicídio aparece mais bem como a desistência de se viver a eternidade «de cá», a única que o é, que do lado de lá, que é para onde o suicida julga poder fugir, não há. E se nos lembrarmos que a figura do filho desempenha no contexto romancístico de Vergílio Ferreira o papel de sucedâneo do desejo humano de imortalidade, compreender-se-á melhor aquele desabafo do protagonista de *Alegria Breve*: «suicidar-me-ei depois, quando o meu filho vier» (*AB*, p. 153), isto é, quando a imortalidade de mim estiver, de algum modo, viabilizada. O que nos remete, uma vez mais, para aquele clima aporético que impregna todos os temas centrais da temática vergiliana.

4.2. Ainda a propósito da moral

Que moral é essa concebida basicamente como a métrica de uma «vida que se cumpre»? (*Cfi*, p. 79.) Que critério para *aquilo* que nesse cumprir se vai cumprindo? Pois é, «a gente começa a querer saber e já só pára no centro do universo, que se não sabe onde é» (*NT*, p. 209), É como se, de algum modo, se furasse o círculo egológico da fundamentação moral, e uma razão transpessoal, um fundamento cósmico, à maneira dos estoicos a que Vergílio de resto não foi insensível, se insinuasse: «e não me digas que tinha razão, porque já assentámos que a razão só no centro do universo» (*ibid.*). É, de resto, esta questão da ordem universal («deve haver uma lei inscrita no eterno» (*NT*, p. 153) que inspira o conto da *Estrela* (*C*, pp. 179--193), uma ordem que não é prudente nem lícito perturbar. E uma vez mais se nos insinua a cosmicidade da vida, acentuando-se-nos em nitidez a travagem onto--lógica a que se forçou o autor para se manter no acanhado limite da *existência fenoménica*, perante a sedução da sua *essencialidade numenal*, não fossem os guardiães da ortodoxia clássica acusá-lo de panteísmo. Referindo-se o autor ao «relógio interior», eis o que põe na boca de um dos seus personagens: «é o do tempo da vida, tempo cósmico, *passa por todo o ser vivo*. É o tempo da ordem do universo» (*NT*, pp. 185-186. O itálico é nosso). Se, por um lado, firma a absolutização radical da ordenação, por outro, parece acenar à ordem universal como fonte e referência da ordenabilidade.

Mantém, em qualquer caso, intacta a dimensão vertical da moral, quer a circunscreva absolutamente ao centro ordenador do *a priori* existencial, quer lhe conceda

o horizonte cósmico da ordenabilidade (cf. *P*, p. 275), tudo menos horizontalizá-la, que isso seria atribuir «razão» às razões sofísticas de uma pretensa «consciência colectiva» e seria sobretudo, e mais radicalmente, admitir a comunicabilidade entre o «eu» e o «tu»: «tu pensando, sentindo, *tu*. E eu... Aqui à frente um do outro, o mistério de nós vem até à nossa superfície, mutuamente nos vendo, mas há este muro alto entre os dois» (*EP*, p. 101). Isso seria abrir uma janela no solipsismo imanentista da filosofia vergiliana da consciência, seria, enfim, aceitar a abertura a uma constituibilidade transcendente do «eu», que se postula absolutamente fundante e radicalmente solitário na acção («pura actividade», *NN*, p. 155) de fundar. Tanto assim que «o acto amoroso é... a absurda tentativa de reduzir um "tu" a um "eu"» (*IC*, p. 176), entre o «eu» e o «outro» interpõe-se um muro de morte («entre um e outro só cabia a morte», *NN*, p. 229).

É bem notório, por outro lado, na obra vergiliana um celebrado antropocentrismo pela absolutização axiológica que o autor faz do estatuto central do homem enquanto «rei da criação». Mas logo um tal entusiasmo humanista se dissolve no fogo devorador de um egocentrismo sem concessões: «então olhei à volta, sentei-me no centro de mim. Terrível e poderoso, da imensidão dos séculos, a força realizada nas realizações dos homens, convergindo para mim, *eu o centro, princípio e fim, alfa e omega*, é assim que vem nos livros sagrados» (*NN*, p. 154). Se um antropocentrismo poderia sugerir a abertura a uma certa piedade logo o egocentrismo se encarrega de reduzi-la a um «prazer imenso de proteger para se ser senhor como se ama um cão» (*NT*, p. 62). A centralidade do humano no conjunto da ordem natural poderia fazer supor uma certa solidariedade, mas essa a não ser que o seja na fatalidade de todos os homens se sentirem envolvidos «na sua irremediável solidão, arrastando-os a todos para um destino comum. E um desconhecimento mútuo total» (*AN*, p. 137).

É por isso que a fraternidade não passa de um expediente para mitigar e disciplinar a solidão, não passa enfim de «ingénuo mito de uns restos de orgulho ou de esperança, num universo saqueado» (*ibid.*).

4.3. Linguagem e silêncio

Sendo a palavra, enquanto *a* que é dita, o absoluto da evidência do existir individual, ela dissipa-se no vórtice desse existir. Porque, para o nosso autor «o real não é a causa das palavras, mas as palavras do real; não é o real que há-de gerar a palavra, mas ao invés. Não há a realidade *donde* eu tiro as palavras, mas as palavras que o dizem — há as palavras *donde* eu tiro o real que elas inventam» (*IC*, p. 309). A palavra está assim votada ao esforço inglório de procurar «uma coinci-

dência total» entre a consciência que se tem e o que se é. Porque o espírito humano é infinito, «as palavras são apenas os pontos de referência para o seu trânsito» (*IC*, p. 310), isto é, a linguagem basta-se na sua função formalizante, sem uma vinculação ontológica com a existência individual, sede *absoluta* de toda a realidade. A precedência ontológica do «mundo que já *estava aí*...» não o é no sentido de uma relação vinculativa entre o real que *é* e a palavra que o diz, porque «a palavra cria o mundo que a criou a ela» (*IC*, p. 311), mas como um modo relativo e relacional de dizer. O *referente* é descontado, como o é, de algum modo, o próprio *significado*, se este for entendido «fora da estrita dimensão do *significante*, ou seja, da estrita palavra em si» (*IC*, p. 308). É a palavra como *poiesis* existencial em que, como nos «jogos de linguagem» (Wittgenstein), se nos inventa a realidade do nosso mundo: «Quando eu digo que "o livro está na mesa", construí uma rede de sinais que se remetem uns aos outros numa ordenação fechada e inteira (os quais, aliás, remetem para toda a língua que é assim uma estrutura totalizada e descentrada).» (*IC*, p. 308.) Sendo a liberdade o absoluto constitutivo do homem concreto, nada do que ele afirma pode exceder o momento existencial em que tal afirmação se faz, isto é, não há uma transcendência do sentido em relação às palavras que o manifestam, porque afinal, «o limite do homem é ele próprio» e é nos limites estritos de uma consciência do existir que o dizer absolutamente de diz: «uma correspondência real não *existe*, porque todo o domínio da existência é impossível exceder aquilo em que o afirmo, ou seja a palavra em que o disse» (*ibid.*).

Para Vergílio Ferreira o facto de não haver uma relação ontológica entre a coisa e a palavra que a diz deve-se ao absoluto inauguracional da consciência que faz existir o real no acto de o pensar. Não há por isso uma autonomia ontológica do real fora da palavra que manifesta o «real [que] espera ser dito» (*IC*, p. 309), porque é a palavra que põe o real a ser, sem que antes dela o possa ser, uma vez que «o real só poderia ser real, independentemente da palavra se fosse possível existir — sabermos que existe — sem sabermos que existe, ou seja sem o pensarmos, ou seja sem a palavra em que o pensar encarnou» (*ibid.*).

Mas Vergílio Ferreira nega-se, por outro lado, a aceitar a «desvitalização» da linguagem operada pelo estruturalismo, sistema desvivenciado e convencional de *alcunhar* as coisas. Mas, pergunta o autor, «que palavra diz o que sobeja da palavra, quando essa palavra é uma palavra poética? Que palavra diz a entoação diferente com que a digo? Que palavra diz uma simples reticência?» (*IC*, p. 310; cf. p. 316). O que sobra para dizer depois das palavras que se disseram, palavras que inventaram o mundo real assim *reinventado*, é o mistério que faz o absurdo de já para ele se não ter palavra que chegue.

Fica-nos um silêncio perante a palavra reduzida a si mesma e para além da qual nada se entrevê, porque «nada excede a palavra [...] O homem impõe ao

mundo o seu mundo nos limites do que o mundo lhe impõe a ele» (*IC*, p. 312). Mas o facto de *só* pela palavra, «um meio lento e rudimentar de comunicação» (*IC*, p. 212), o homem inventar o real e de só nela instaurar o absoluto do seu existir individual, não parece anular uma espécie de rumor intersticial de sentido que lateja *apesar das* palavras, como se o território da linguagem fornecesse defesa útil às misteriosas arremetidas de um sentido que se insinua pelas frestas do dizer. É, a este título, particularmente significativa a resposta que o autor deu em entrevista recentemente publicada: «um romance [...] é sobretudo a ressonância que dele fica em nós e que passa não bem *pelas* palavras mas por *entre* elas. E isso é inexplicável» ([1]).

E uma vez mais se lhe nota aquele lamento interrogativo perante o apelo de uma dimensão que, só por nele ter estado tão presente, o *obrigou* a escrever tudo o que escreveu, mas em cujo o limiar teimou em deter-se.

4.4. O mito do Homem

Aquele humanismo *sui generis* de Vergílio Ferreira a que nos referíamos (cf. *CF*, p. 34) resulta, como se sabe, da sua militância na defesa sem tréguas do sujeito. E uma defesa assim tinha de incluir a denúncia das ameaças ao «eu», ameaças que ele considera consubstanciadas nos *Quatro Mitos Modernos* — Acção, Erotismo, Arte, Deus. Todos, de tão doxicamente celebrados, incorrem naquele perigo de se cristalizarem no artifício dogmatizante porque, segundo o autor, um mito é «a razão contra todas as razões para se ter razão contra a razão» (*SS*, p. 176). Se, com efeito, só na assunção plena dos limites do seu desvalimento, que o são paradoxalmente da sua grandeza divina, o homem o é realmente (cf. *CF*, p. 34), há-de reconhecer-se no mito um efeito soporífero que aquieta e tranquiliza. É como se o transbordar ontológico que em nós provoca o excesso que nos constitui se nos petrificasse em razão para nos podermos aceitar na razão que somos: «Então ele adormeceu, a verdade do homem é o seu sono [...]. Fantasmas da nossa inquietação, construídos com o nosso excesso, desse excesso nos empobreceram. E no vazio que ficou se instalou a paz do sono. Porque dormir é não ser.» (*NN*, p. 91). Os mitos exercem sobre o sujeito um efeito centrífugo, de alienação, eles são um perigo por nos distraírem do dever absoluto de nos «aguentarmos» inteiros no ser que somos (cf. *IC*, p. 37), porque «a questão última e a primeira de todo o nosso questionar reduz-se a sabermos, sim ou não, se o significado de um "eu" tem de bastar-se a si próprio ou se integra no que o transcenda» (*IC*, p. 137). E é aqui,

([1]) *Jornal de Letras*, 18 de Novembro de 1998, p. 17.

neste erro de cálculo, nesta entitização transcendente no nosso excesso, que medram os mitos, o da acção, por exemplo, a que aquele excesso antropológico assim transcendentalizado haveria de dar uma teleologia, uma esperança soteriológica, em vez de nos colarmos ao impulso da nossa própria acção, já que tudo se decide «no confronto lúcido entre a vertigem da vida e a vertigem da morte» ou, como diz noutro passo o autor, «a acção [...] é um jogo de vida ou de morte, e por uma vez [...] o que fizermos será o que fizermos. E para sempre» (*M*, pp. 161-162).

É, segundo o autor, aquela vertigem nadificante do absoluto da morte que leva o homem a projectar essa «totalização negativa do Não-Ser numa totalização positiva de um Ser» (*IC*, p. 138), dando um nome àquela fraqueza de não nos «aguentarmos» naquele «de mais» que nos empurra (ou nos puxa?) — Deus. Uma vez mais se estabelece, por via decretória, que é para *nada* aquele excesso e não para *algo*. Assim se entende melhor por que diz o autor que não se nega sequer a existência de Deus, que negar algo é pressupor-lhe a possibilidade de existir. A isso se obriga quem absolutizou a imanência mortal do sujeito corpóreo que é o homem.

Não é aqui o espaço apropriado para o fazer, mas não faltará talvez quem no futuro venha a analisar esta obstinada travagem onto-lógica de Vergílio à luz da psicanálise, isto é, de experiências pessoais eventualmente dolorosas (cf. *MS*). Apenas duas palavras sobre o Erotismo e a Arte, os outros dois mitos. Aquele, alimentando-se do interdito, «a zona de resistência à liberdade» (*IC*, p. 161), vive do pecado que a moralidade pública condena, manifestando-se a sua força na razão directa da resistência a vencer. É a característica de profanação que o impulso erótico encerra, podendo dizer-se que «é uma violência que vive da violência». O perigo do erotismo é o mesmo da acção — o do aturdimento: «O paradoxo do erotismo é o do bebedor que ama a sede *para* a poder matar.» (*IC*, p. 168.)

A arte, neste seu divórcio crescente da vida, neste seu louco trajecto de autofágica formalização, nesta usurpativa aventura de autonomização das suas formas, separa-se irremediavelmente do homem. A arte moderna tornou-se sintomática, dos efeitos («a arte moderna admitiu que se o sofrimento estava nas lágrimas, só as lágrimas importavam», *IC*, p. 182), esquecendo o mundo original aonde devem devolver os artistas «o que em pedra se degradou» (*IC*, p. 149). É contra esta diluição do sujeito no círculo axiomático das formas, «sinais de si mesmo e não daquilo a que remetem» (*IC*, p. 191) que, com todo a justeza, se insurge Vergílio Ferreira.

Depois, porém, desta desconstrução metódica e minuciosa dos mitos que alimentariam no homem a ilusão de transcendência, que pensar de tão fervoroso empenho em que o homem não tenha mito nenhum? Não será o homem sem mitos o mito maior de todos, esse sim, «o mito dos mitos»? Empenhar-se tanto em

acentuar a morte de um Deus que nunca existiu (*CF*, pp. 40-46) não será uma manobra ínvia do inconsciente no desejo saudoso de Lhe criar um substituto? «Não haver deus é um deus também.» Talvez não tenha sido inocente a escolha desta frase de Fernando Pessoa para epígrafe à obra *Nítido Nulo*. Quem sabe?

4.5. A filosofia do absurdo

Já vimos que o nosso autor se deteve perante a sobra de sentido que o excesso constitutivo do «eu» necessariamente implica. E fê-lo na fidelidade à razão existencial que adoptou — *porque sim*. Optou portanto pelo não-sentido e *decidiu* (na falta de *uma* razão é provável que tenha tido as *suas* razões) que nesse excesso não há sentido nenhum.

Vergílio Ferreira que tanto se emprega a acentuar a diferença entre homem e animal e, no próprio homem, a desvalorizar o que nele é «parte animal» (cf. *NT*, pp. 79, 161, 199 e 209), acaba por se reter estranhamente nos limites de uma inteligência animal, que não é outra a que visa o objectivo raso da manutenção exclusiva no ser. Pois o que seria próprio do homem é que o pensar pelas palavras que «inventam» o excesso *que* se é lhe reclamasse um pensar do *para que* se é um tal excesso. Porque um *mais* que se *sabe* habitar o *pouco* que se é não pode indiciar a sua negação, ou seja, ser indício de nada. A fidelidade ao próprio pensar devia tê-lo levado a reconhecer um sentido para o homem.

Que Vergílio Ferreira tenha alicerçado a sua filosofia no absurdo é, afinal, um absurdo. Porque só o teria coerentemente conseguido duma maneira — calando-se. Porque se fala tão obsessivamente de algo é porque a esse algo lhe reconhece alguma forma de existir: «O gesto que se não fez é gesto no não fazer-se, como o "estilo" que se evita é o "estilo" no evitar-se.» (*IC*, p. 274.) É, no mínimo, importante o facto de esse algo não existir, que é a forma de *a contrario* se lamentar a sua não existência. São, aliás, fundamentalmente duas as posturas, ambas ontologicamente comprometedoras, que se podem ter em face de uma situação: de concordância ou de discordância. Em ambas, porém, se mantém um vínculo de coração (*cor-cordis*), que afecta e compromete existencialmente.

Vergílio Ferreira gastou uma vida a tematizar o absurdo que essa vida é, mas fê-lo recorrendo à palavra, na suposição de que através do que lhe inere de racionalidade se pudesse concluir da irracionalidade daquele viver. Eis o absurdo: querer provar o absurdo através do elemento que é de sua natureza negá-lo — a palavra. Porque «palavra e absurdo são contradições ao vivo» [1]. O *excesso* que

[1] J. Cerqueira Gonçalves, *ob. cit.*, p. 292.

indicia um impulso genésico da razão acaba por dogmatizá-la, na impossibilidade absoluta de procurar a determinação do irredutível daquele impulso. Força-se a razão, por um ínvio excesso racionalista, a negar-se a si próprio a busca razoável do sentido que provoca. Dolorosa ironia para quem tanto verberou, e a justo título, o excesso racionalista.

5. Sinais de esperança

A característica mais interpelante e aporética do sistema autoconsumptivo do absurdo, a vida pessoal, resulta certamente do facto de ele se alimentar de um impulso para *o mais* que apenas serve para o fazer «aguentar» *no menos*, como admitindo que só se é suficientemente homem naquilo que nele é mais que ele: «mas só o que é de mais é *bastante*» (*EP*, pp. 196 e 259. O itálico é nosso).

Mais, porém, do que de excesso é de *excedência* que porventura devêssemos falar, que excedência é já intencionalidade da consciência no acto mesmo de exceder-se. E esta tensão consciencial que define o modo humano de ser compromete teleologicamente, porque não há tensão se não se estica das duas partes. Num registo psicológico, sentimo-nos motivados não porque nos empurrem, mas porque *algo* nos puxa: «uma vida aspira sempre a uma justificação de si própria, a uma finalidade» (*MO*, p. 111).

O próprio autor parece dar sinais de admitir o carácter incoerente, quase ridículo, de toda uma vida aplicada a desgastar-se sem sentido algum: «É cómico pensar que uma pessoa levou a vida toda assim, trabalhada a traça e a bafio. Dá vontade de rir — a gente pensar que lá fora há coisas [...] e passeios, e paródias, e convívio, e o prazer enorme de esquecer, de não ligar, de ir vivendo, de espremer cada instante até deitar sangue, e estar livre por dentro e por fora [...] e de repente pensar que há um tipo, que és tu, que levou a vida a cheiriscar os palimpsestos. É de rebentar a rir.» (*PS*, p. 105.) É certo que o pensamento do nosso autor se faz de «uma dialéctica sem síntese», de «um dilaceramento original que só o fracasso ou a morte resolvem não resolvendo» [1].

Mas porquê insistir na tematização da procura quando se decidiu que não há nada para procurar? Ou essa insistência será tão-só uma questão estética? Mas se o for verdadeiramente terá que ver com o ser, em relação ao qual Vergílio reclama o dever da fidelidade. Não é de crer que tudo se tenha ficado a dever a mero jogo formal de palavras, sequer a um exercício catártico no labirinto, mas, talvez antes a um secreto intento de sair de lá. Porque tal insistência é um sinal de esperança

[1] Eduardo Lourenço, Prefácio ao romance *Mudança* (4.ª ed.), p. 18.

como de alguém que não desiste de bater a uma porta teimosamente fechada na esperança de que alguém apareça a abri-la, um pouco na senda ínvia da reabilitação da *aposta* pascaliana. E há sinais de esperança no próprio desespero, que só se pode desesperar em relação ao *atraso* de algo ou alguém que se espera: «e fico extático, aterrado comigo, do excesso de mim. Não chamava ninguém: clamava a minha abundância, decerto o meu desespero» (*AB*, p. 87).

O sistema quis Vergílio que fosse blindado, à prova de bala. Mas a verdade é que a quem decida vaguear lá por dentro, por entre o ambiente «irrespirável» da náusea e do desespero, fica-lhe não o travo fatalista da resignação mas a saudável *doença* da inquietação, na demanda assintótica do «limite impossível» onde o homem se justifica: «não se bebe para matar a sede e por isso é que com a cerveja vem sempre alguma coisa com que se invente a sede outra vez» (*NN*, p. 299).

Há sinal de esperança ainda, por exemplo, na recorrência do tema do filho, «esse pequeno sonho de perenidade» (*Cfi*, p. 200), enquanto expediente que procura iludir o desejo inextinguível de imortalidade dos pais.

Vergílio aplicou-se na *impermeabilização* do seu sistema, mas não lhe evitou alguma porosidade. Quis um sistema musculado, mas deixou-lhe alguns poros por onde os músculos respirassem. E um desses poros é a emoção que o autor, num momento de desdobramento autobiográfico, confessa provocar-lhe alguma *infidelidade* àquele seu modo des-humano de ser homem: «Comovermo-nos é obsceno [...] A glória é dos incomovíveis e você não sabe [...] Ser-se homem é não ter sistema simpático e você tem [...] ser homem é não ser humano — de que é que eu estava falando, Vergílio Ferreira?» (*NN*, pp. 298-299) (1) A racionalidade com que se empenha a negar a razoalibilidade da vida é traída pela emoção, essa espécie de suspiro intersticial e vital que se escapa e abre à esperança «que é talvez a parte melhor da vida» (*C*, p. 254).

Mesmo que pareça não haver em Vergílio razões para a esperança não faz mal — teimaremos nela. Porque afinal «a esperança é tanto maior quanto menor a razão dela» (*NT*, p. 142). E da mesma forma que «querer esquecer é lembrar» (*NT*, p. 227), também insistir na falta de razões para haver esperança é de certo modo, confessar a pena que se tem de não as haver. E o mais certo é que o nosso saudoso Vergílio Ferreira tenha morrido com pena de não ter deixado na sua obra bem explícitos aqueles sinais.

Neste sentido, esta nossa modesta reflexão é não só homenagem mas também, quem sabe, cumprimento póstumo de uma vontade.

(1) E em *AT*, p. 16: «a vida do homem é radicalmente o modo de se emocionar».

OBRAS:

Alegria Breve, Bertrand Editora, Lisboa, 1991[6].
Apelo da Noite, Bertrand Editora, Lisboa, 1990[3].
Até ao Fim, Bertrand Editora, Lisboa, 1996[6].
Aparição, Bertrand Editora, Lisboa, 1997[35].
Arte Tempo, Ed. Rolin, Lisboa, s/d.
Contos, Bertrand Editora, Lisboa, 1995[6].
Carta ao Futuro, Bertrand Editora, Lisboa, 1985[4].
Cântico Final, Bertrand Editora, Lisboa, 1985[7].
Estrela Polar, Bertrand Editora, Lisboa, 1992[4].
Espaço do Invisível (1), Bertrand Editora, Lisboa, 1990[3].
Invocação ao Meu Corpo, Bertrand Editora, Lisboa, 1994[3].
Mudança, Bertrand Editora, Lisboa, 1978[4].
Do Mundo Original, Bertrand Editora, Lisboa, 1979[2].
Manhã Submersa, Bertrand Editora, Lisboa, 1997[19].
Nítido Nulo, Bertrand Editora, Lisboa, 1983[3].
Em Nome da Terra, Bertrand Editora, Lisboa, 1997[7].
Pensar, Bertrand Editora, Lisboa, 1997[5].
Para Sempre, Bertrand Editora, Lisboa, 1996[10].
Rápida, a Sombra, Bertrand Editora, Lisboa, 1993[3].
Signo Sinal, Bertrand Editora, Lisboa, 1990[2].
Na Tua Face, Bertrand Editora, Lisboa, 1993[2].
Vagão "J", Bertrand Editora, Lisboa, 1982[3].

BIBLIOGRAFIA:

Eduardo Lourenço, *Portugal com Destino*, seguido de *Mitologia da Saudade*, Gradiva, Lisboa, 1999.

J. Cerqueira Gonçalves, «Sentido e Paradoxos dum colóquio, uma leitura de *Inovação ao Meu Corpo*, de Vergílio Ferreira», obra supracitada, pp. 285-292.

M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.

Maria José Cantista, «Temática Existencial nas obras de Vergílio Ferreira», *Vergílio Ferreira, Cinquenta Anos de Vida Literária* (Actas do colóquio interdisciplinar organizado pela Faculdade de Letras), Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1995, pp. 163--181.

Pedro Viegas, «A Reinvenção da Condição Humana (seis reflexões em torno de V. F.)», *Pensar a Cultura Portuguesa — Homenagem ao Prof. Doutor Francisco José de Gama Caeiro.* Edições Colibri/Dep. de Filosofia FLUL, Lisboa, 1993, pp. 249-271.

como de alguém que não desiste de bater a uma porta teimosamente fechada na esperança de que alguém apareça a abri-la, um pouco na senda ínvia da reabilitação da *aposta* pascaliana. E há sinais de esperança no próprio desespero, que só se pode desesperar em relação ao *atraso* de algo ou alguém que se espera: «e fico extático, aterrado comigo, do excesso de mim. Não chamava ninguém: clamava a minha abundância, decerto o meu desespero» (*AB*, p. 87).

O sistema quis Vergílio que fosse blindado, à prova de bala. Mas a verdade é que a quem decida vaguear lá por dentro, por entre o ambiente «irrespirável» da náusea e do desespero, fica-lhe não o travo fatalista da resignação mas a saudável *doença* da inquietação, na demanda assintótica do «limite impossível» onde o homem se justifica: «não se bebe para matar a sede e por isso é que com a cerveja vem sempre alguma coisa com que se invente a sede outra vez» (*NN*, p. 299).

Há sinal de esperança ainda, por exemplo, na recorrência do tema do filho, «esse pequeno sonho de perenidade» (*Cfi*, p. 200), enquanto expediente que procura iludir o desejo inextinguível de imortalidade dos pais.

Vergílio aplicou-se na *impermeabilização* do seu sistema, mas não lhe evitou alguma porosidade. Quis um sistema musculado, mas deixou-lhe alguns poros por onde os músculos respirassem. E um desses poros é a emoção que o autor, num momento de desdobramento autobiográfico, confessa provocar-lhe alguma *infidelidade* àquele seu modo des-humano de ser homem: «Comovermo-nos é obsceno [...] A glória é dos incomovíveis e você não sabe [...] Ser-se homem é não ter sistema simpático e você tem [...] ser homem é não ser humano — de que é que eu estava falando, Vergílio Ferreira?» (*NN*, pp. 298-299) (1) A racionalidade com que se empenha a negar a razoalibilidade da vida é traída pela emoção, essa espécie de suspiro intersticial e vital que se escapa e abre à esperança «que é talvez a parte melhor da vida» (*C*, p. 254).

Mesmo que pareça não haver em Vergílio razões para a esperança não faz mal — teimaremos nela. Porque afinal «a esperança é tanto maior quanto menor a razão dela» (*NT*, p. 142). E da mesma forma que «querer esquecer é lembrar» (*NT*, p. 227), também insistir na falta de razões para haver esperança é de certo modo, confessar a pena que se tem de não as haver. E o mais certo é que o nosso saudoso Vergílio Ferreira tenha morrido com pena de não ter deixado na sua obra bem explícitos aqueles sinais.

Neste sentido, esta nossa modesta reflexão é não só homenagem mas também, quem sabe, cumprimento póstumo de uma vontade.

(1) E em *AT*, p. 16: «a vida do homem é radicalmente o modo de se emocionar».

OBRAS:

Alegria Breve, Bertrand Editora, Lisboa, 1991[6].
Apelo da Noite, Bertrand Editora, Lisboa, 1990[3].
Até ao Fim, Bertrand Editora, Lisboa, 1996[6].
Aparição, Bertrand Editora, Lisboa, 1997[35].
Arte Tempo, Ed. Rolin, Lisboa, s/d.
Contos, Bertrand Editora, Lisboa, 1995[6].
Carta ao Futuro, Bertrand Editora, Lisboa, 1985[4].
Cântico Final, Bertrand Editora, Lisboa, 1985[7].
Estrela Polar, Bertrand Editora, Lisboa, 1992[4].
Espaço do Invisível (1), Bertrand Editora, Lisboa, 1990[3].
Invocação ao Meu Corpo, Bertrand Editora, Lisboa, 1994[3].
Mudança, Bertrand Editora, Lisboa, 1978[4].
Do Mundo Original, Bertrand Editora, Lisboa, 1979[2].
Manhã Submersa, Bertrand Editora, Lisboa, 1997[19].
Nítido Nulo, Bertrand Editora, Lisboa, 1983[3].
Em Nome da Terra, Bertrand Editora, Lisboa, 1997[7].
Pensar, Bertrand Editora, Lisboa, 1997[5].
Para Sempre, Bertrand Editora, Lisboa, 1996[10].
Rápida, a Sombra, Bertrand Editora, Lisboa, 1993[3].
Signo Sinal, Bertrand Editora, Lisboa, 1990[2].
Na Tua Face, Bertrand Editora, Lisboa, 1993[2].
Vagão "J", Bertrand Editora, Lisboa, 1982[3].

BIBLIOGRAFIA:

Eduardo Lourenço, *Portugal com Destino*, seguido de *Mitologia da Saudade*, Gradiva, Lisboa, 1999.

J. Cerqueira Gonçalves, «Sentido e Paradoxos dum colóquio, uma leitura de *Inovação ao Meu Corpo*, de Vergílio Ferreira», obra supracitada, pp. 285-292.

M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris, 1960.

Maria José Cantista, «Temática Existencial nas obras de Vergílio Ferreira», *Vergílio Ferreira, Cinquenta Anos de Vida Literária* (Actas do colóquio interdisciplinar organizado pela Faculdade de Letras), Fundação Eng. António de Almeida, Porto, 1995, pp. 163-181.

Pedro Viegas, «A Reinvenção da Condição Humana (seis reflexões em torno de V. F.)», *Pensar a Cultura Portuguesa — Homenagem ao Prof. Doutor Francisco José de Gama Caeiro*. Edições Colibri/Dep. de Filosofia FLUL, Lisboa, 1993, pp. 249-271.

V. Aproximação ao pensamento de José Enes

João Paisana

José Enes é um pensador de profunda inspiração e orientação tomista. Tanto a problemática que o preocupa nas suas principais obras (*À Porta do Ser. Ensaio sobre a Justificação Noética do Juízo de Percepção Externa em São Tomás de Aquino*, Difusão-Dilsar, Lisboa, 1969; 2.ª ed. Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisboa, 1990; *e Linguagem e Ser*, Imprensa Nacional, Lisboa, 1983) como a terminologia fundamental que o orienta encontram as suas raízes em Tomás de Aquino.

Notemos, no entanto, que o modo de apresentar o seu pensameno afasta explicitamente os métodos tradicionais da Escolástica (*LS*, p. 115). Esta exclusão explícita tem as suas raízes em razões essenciais: segundo José Enes o acesso ao ser é-nos fornecido por uma *experiência* específica, a experiência do *intuito*, ora esta experiência é irredutível à conceptualização e, como tal, ao discurso explícito. «O intuito intelectual é verdadeiro conhecimento; mas assim como não possui conceito nem se prolonga projectando novas aquisições, assim também não ganha expressão numa fala própria» (*PS*, p. 95) e ainda, «à primeira vista, aquela renúncia parece implicar a condenação ao silêncio completo, fechado sobre si mesmo, e à ruptura não só com a ciência, mas até com a própria ontologia, entendida quer como fala do ser quer como saber justificado e ordenado pela razão» (*LS*, pp. 194-195).

Terão sido estas reservas relativas à linguagem conceptual e ao predicativamente exprimível, características do gesto de explicação teórica, que conduziram José Enes a uma aproximação com a filosofia do «segundo período» de Heidegger. «Tratava-se de captar os movimentos significantes da linguagem, condicionantes e integrantes da significação conceptual e enunciativa, de decompor as formas teorizantes e de desmontar o sistema, até atingir o momento expressivo, anterior ao primeiro gesto de explicação teórico.» (*LS*, p. 19.) A linguagem teológica e filosófica, aquela que visaria a experiência de acesso ao ser, não se deveria desenvolver numa orientação predominantemente teórica ou mesmo racional, mas deveria centrar a sua atenção na linguagem poética e metafórica, verdadeiro solo de origem do sentido. José Enes, tal como outros pensadores de orientação tomista, realiza assim uma leitura dos textos de Heidegger tentando uma aproximação explícita entre o filosófo alemão e a filosofia de Tomás de Aquino [1]. Com efeito, segundo Enes, a aproximação entre teologia e

[1] Autores como B. Delgauw — «La Phénoménologie chez Martin Heidegger», in *Études Philosophiqes* vol. 9 (1954), B. Rioux — *L'être et la vérité chez Heidegger et S. Thomas d'Aquin*, P.U.F., Paris, 1963, J. Lotz «A diferença ontológica em Kant, Hegel, Heidegger e Tomás de

poesia e a necessidade da utilização de um método metafórico em teologia, superando as limitações de uma metodologia puramente racional, encontram-se já formuladas pelo próprio Aquinense: «a teologia é uma ciência que não só não deve prescindir da elocução metafórica, mas o seu método terá que ser fundamentalmente metafórico» (*PS*, p. 44).

Em *Linguagem e Ser*, José Enes vai propor uma abordagem que não privilegie nem o aspecto conceptual nem o aspecto teórico do fenómeno linguístico. Excluem-se tanto a ciência da linguagem, com os métodos específicos da linguística, como a própria filosofia da linguagem, em especial a metodologia da análise lógica da linguagem do Círculo de Viena e do Neo-Positivismo. O autor defende o que denomina por uma *análise expectante* que não se centrará ao nível do sentido já instituído, mas se situará ao nível da própria *constituição*, da própria *origem do sentido*: «na sua própria essência o sentido é metáfora: é o trazer da não-presença à presença que fundamenta a representação. Olhar para a fala não para ver o que ela apresenta mas para vislumbrar o mesmo presentar que está no seio da apresentação e da representação, constitui o método da análise expectante» (*LS*, p. 104). Esta análise expectante, enraizando-se no sentido metafórico, vai reconduzir à recriação expressiva da fala, que permite o acesso ao silêncio fecundante das origens (*PS*, p. 69). Trata-se de estudar não a linguagem já instituída, mas de deixar falar a fala, observando o brotar originário do sentido. Reclamando-se expressamente de M. Merleau-Ponty, poderemos dizer que José Enes pretende abordar o estudo não da palavra *falada*, mas da palavra *falante*.

Compreende-se assim que o estudo da *etimologia* seja considerado como o procedimento metódico fundamental (*PS*, p. 32); será o sentido etimológico das palavras, mais tarde alterado quando desenraizado do seu solo originário pelo processo de conceptualização, que permite o acesso ao brotar originário do sentido. Possuidor de extensa erudição filológica José Enes vai então desembocar o sentido originário de múltiplos termos, em diversas línguas indo-europeias, que mais tarde irão desempenhar papel fundamental como termos técnicos filosóficos. O autor pode então afirmar: «como veremos ao longo deste estudo, todas as expressões dos actos e modos de conhecimento são metafóricos» (*PS*, p. 32). A etimologia surge como a procura da primeira manifestação da fala.

Aquino» in *Revista Portuguesa de Filosofia* (1977), *fasc.* 4, entre muitos outros, têm tentado a referida aproximação.

Não pensamos, no entanto, que tal aproximação se possa revelar fecunda, uma vez que não é possível defender qualquer possível proximidade entre a *diferença ontológica*, tal como Heidegger a entende, e a distinção entre *ser e ente* defendida pelo tomismo; o próprio J. Lotz o reconhece quando, no artigo citado, afirma que não há concordância entre a posição de Heidegger e a de Tomás de Aquino no que se refere à diferença ontológica (p. 281).

Paradoxalmente, a análise espectante da linguagem vai conduzir-nos à experiência muda, à experiência do sentir, onde brota o sentido originário do discurso. «Na linguagem, que a possibilita, a sua atitude será mais passiva do que activa, a atitude da *expectação* e da ajuda obstétricas, que se queda atentamente na solicitação manifestativa do que, gerado no silêncio, nasce na sugerência da fala.» (*PS*, p. 70). Poderemos então afirmar que a análise e recriação da fala constitui o único método de acesso ao «silêncio fecundante das origens». A análise expectante permite assim abordar os limites da linguagem conceptual, limites mais marcantes quando se trata da experiência fundamental que dá acesso ao ser.

A linguagem não é autónoma, radica na experiência do sentir apenas a partir do qual brota o sentido do discurso. Deste modo, segundo José Enes, o acesso ao ser não pode ser conceptual, obtido através do discurso predicativo, porque então existiria uma experiência, um nível de actividade humana anterior ao próprio acesso ao ser. Se «a representação conceitual do ser surge como condição ineluctável da sua comunicação linguística» (*LS*, p. 189), o ser surge então disfigurado, «fica reduzido ao subproduto do labor racional, o último resíduo das operações abstractivas».

O acesso ao ser apenas é possível através da experiência; é precisamente o que nos mostra a experiência do *intuito*. «Nada se apreende senão, enquanto na sua apreensão, se apreende o ente como fundamento do que se apreende e da própria apreensão. Ora o *ente* é o que tem *ser*, o que é» (*PS*, p. 97) e ainda, «a redução última ao que de mais íntimo, original e originante há no intuito, implica, desta arte, a referência resolutória às coisas que se mostram na captação vigilante da sensibilidade» (*PS*, p. 468). Deste modo, não só o ser não é acessível ao discurso predicativo e à racionalidade em geral, como ele se encontra na origem como fundamento e condição de toda a possível actividade racional; «como fundamento da inteligibilidade está o ser» e ainda, «o intuito... vê somente. A sua fala reside no silêncio da razão. Para esta o ser permanece inefáve...» (*LS*, p. 192).

O ser é então entendido no sentido preciso que lhe dá Tomás de Aquino: «o ser é a actualidade de todo o acto, a perfeição de todas as perfeições» (*PS*, pp. 469-470); José Enes pode assim, embora matizando historicamente, reivindicar-se claramente da tradição tomista.

Notemos, no entanto, que esta experiência que permite o acesso ao ser, tal como é compreendida por José Enes, ultrapassa claramente a dimensão filosófica, inserindo-se na esfera da experiência religiosa: «por este jeito, o intuito reconhece o tocante como Ser. A reacção, subsequente a tal reconhecimento, assume os modos da pavidez aterradora da experiência religiosa», e ainda: «a única ratificação possível ao intuito, da validade eticizante desta experiência só pode obter-se através da análise linguística da experiência religiosa» (*LS*, pp. 202-203).

Na verdade, as próprias estruturas religiosas encontrarão precisamente na experiência de acesso ao ser o que lhes dá o impulso inicial, que lhes permite a teorização e organização cultural (*LS*, p. 204).

O pensamento de José Enes encontra-se assim profundamente marcado e orientado por uma longa tradição, com longas raízes entre nós, teológico-filosófica.

OBRAS:

Autonomia da Arte, União Gráfica, 1964.

À Porta do SER. Ensaio sobre a justificação noética do juízo de percepção externa em São Tomás de Aquino, Difusão — Dilsar, Lisboa, 1969 (2.ª edição revista e aumentada, Instituto Nacional de Investigação Científica, Lisboa, 1990).

Estudos e Ensaios, Edições da Universidade dos Açores, 1982.

Linguagem e Ser, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1983.

Noeticidade e Ontologia, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 1999.

Capítulo Quatro

I. Mistério, velocidade e reflexo: textos e contextos de teorização estética

Antonio Pedro Pita

A expressão artística traduz, de modo singular e irredutível, uma relação com o impensado. Ou, para falarmos talvez com mais rigor, o modo singular e irredutível como o impensado toma forma e, mais do que dar-se a pensar, se torna pensamento.

Por isso, a resposta à pergunta «Que é arte?», para além de proporcionar elementos esclarecedores quanto à natureza de algumas obras humanas e quanto às ocorrências de um campo de actividade determinado, é profundamente esclarecedora das coordenadas que organizam os diferentes regimes de pensamento e da trama conceptual que mantém a individualidade de cada um deles.

Não esqueçamos que a estética não pode identificar-se simplesmente com uma teoria (ou filosofia) da arte. A estética é o estudo do sensível em devir para uma forma expressiva adequada que, ao mesmo tempo, o liberte da voragem do tempo e o des-subjective.

É um facto que, no universo contemporâneo português, a reflexão estética se desenvolveu principalmente em atenção ao modo como determinados registos de sensibilidade encontraram em «artes» definidas a sua forma justa; e que, entre estas, a literatura poderá considerar-se privilegiada. Não será excessivo afirmar, por isso, que as estéticas literárias ocupam a maior parte do campo da reflexão estética.

Apesar do privilégio de que gozam as estéticas literárias, por razões que a história, sociologia e teoria das ideias estéticas esclarecerá, podemos encontrar em autores de alguns períodos um pensamento da expressividade estética como tal, quer dizer, uma tentativa de compreensão da transfiguração de uma experiência sensível numa forma determinada, entendendo por experiência sensível a exposição de corpos e ideias à eficácia das afecções de outros corpos e ideias e por forma a que o que reúne singulariza, autonomiza e dota de poder significante algumas dessas afecções. Neste sentido, o que seja entendido como arte depende sempre de um mecanismo de selecção de afecções e de significações. A condição de possibilidade da

resposta à pergunta «o que é arte?» não pode procurar-se, por isso, no interior de um campo (artístico) já sempre constituído. A resposta à pergunta «o que é arte?» é o próprio estabelecimento desse campo em permanente reconfiguração.

1. Sangue, fogo, cristal: a arte segundo Jaime Cortesão. A dissertação apresentada por Jaime Cortesão à Escola Médica de Lisboa (Dezembro de 1910) e intitulada *A Arte e a Medicina — Antero de Quental e Sousa Martins* afasta-se das características comuns de um trabalho académico quer pela sobriedade do aparato erudito quer, principalmente, o que aqui, em especial, nos interessa, pelo fio polémico que o percorre. Polémica singular, contudo: Jaime Cortesão polemiza com correligionários, o seu combate desenvolve-se no interior do campo político republicano, de que fora e continua a ser militante activo e que se tornara, em 5 de Outubro de 1910, uma força político-ideológica triunfante.

A instauração do positivismo como ideologia teórica de um sector significativo do campo intelectual português está já estudada. São igualmente conhecidos os pressupostos e as consequências da articulação do pensamento positivo com o movimento republicano. Caberá sublinhar, unicamente, que, se o positivismo se converteu em corrente hegemónica da intelectualidade portuguesa progressiva, ele coexistiu, ao abrigo da mesma sobredeterminação política, com outras correntes filosóficas, científicas e artísticas.

Este aspecto torna-se particularmente visível se examinarmos o modo como alguns pensadores republicanos tematizam a questão da arte.

A Arte e a Medicina pode ler-se, então, sob o ângulo de um combate em prol da substituição do naturalismo e do positivismo como referências centrais da arte e da filosofia republicanas. Não é, da parte de Cortesão, um esforço isolado: a famosa «Carta a Raul Proença» em que propõe a fundação do que será a Renascença Portuguesa e a criação da 2.ª série da revista *A Águia* são momentos igualmente significativos.

A dissertação do jovem médico reveste-se, todavia, de um fôlego sistemático que justifica atenção mais demorada.

O ponto de partida parece, e é, limitado: trata-se de analisar a perspectiva aberta pelo famoso médico Sousa Martins sobre a obra de Antero de Quental. O exame radical do problema desembocou, porém, na análise do cientismo como via de acesso pertinente à compreensão do fenómeno artístico. O trabalho crítico requer a fundamentação teórica: é neste ponto que o ensaio de Cortesão fica colocado no centro da nossa atenção.

Dois elementos correlativos ocupam o espaço nuclear do problema. Por um lado, a redução do humano à clareza e distinção da inteligência racional, por outro, a redução da natureza (e de um modo geral do plano do existente) a uma facticidade sem profundidade, e a redução do plano moral ao plano natural. Teófilo

Braga exprimira em termos inequívocos esta inscrição do moral no natural: «o ponto de vista dinâmico abrange toda a fenomenalidade do universo e a homogeneidade incoerente tanto se dá nas nebulosas sob a forma de movimento de repulsão, como nas raças humanas que não atingiram a agregação nacional; a heterogeneidade coerente, que começa no núcleo solar, é a mesma que se manifesta na especialização das funções nos organismos superiores, e a diferenciação étnica que formaram civilizações duradouras» (1).

Como se sabe, esta construção teórica não era nova, em 1910. Dera coesão ao movimento republicano e, por outro lado, fora objecto de oposição persistente, como a de Antero Quental no seu texto filosófico maior, *Tendências Gerais da Filosofia na Segunda Metade do Século XIX*.

Mas no seu trabalho Jaime Cortesão não se limita a atacar uma sobrevivência ou um fantasma. Demarca-se de uma orientação que desenvolve um pensamento da morte da arte. É que a arte constitui um *excesso*, um *acontecimento* irredutível à lógica do determinismo. A obra de Jaime Cortesão (publicada em Dezembro de 1910, não esqueçamos) traz a arte ao horizonte de visibilidade da mentalidade republicana, de onde o determinismo de certa maneira, necessariamente, a expulsara. Uma releitura do capítulo consagrado à «criação da estética pela filosofia metafísica» na *História do Romantismo em Portugal* de Teófilo Braga será suficiente para nos esclarecer que, no universo positivo, a arte é uma actividade em extinção tendencial, correlativa, aliás, da própria extinção da metafísica, uma vez que, como escreve Cortesão, atravessámos «um período em que segundo Augusto Comte, a inteligência entrou em insurreição contra o coração» (2).

As objecções que Jaime Cortesão coloca ao determinismo por interposto Sousa Martins resultam, todas elas, da insuficiência de uma análise exterior da arte. A obra de arte não é um objecto cujo conhecimento total resulte do concurso de várias disciplinas positivas capazes de aferi-lo por determinações lógicas e metodológicas anteriores e exteriores a ela. A obra de arte produz as condições da sua própria inteligibilidade, dá forma a um mundo que lhe é imanente, estabelece uma normalidade que lhe é intrínseca.

Cortesão é, por isso, sensível à noção que o muito influente Guyau (3) transmite, segundo a qual a compreensão da obra implica uma espécie de co-genialidade ou,

(1) Cf. Fernando Catroga, «Positivistas e republicanos», *História da História em Portugal*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1992, p. 92.

(2) Jaime Cortesão, *A Arte e a Medicina*, p. 177.

(3) A influência de Guyau fez-se sentir, entre outros, na obra do Doutor Sílvio Lima, autor de *Desporto, Jogo e Arte* (1938) e *Serão Luxos a Ciência e a Arte?* (1940), além do indispensável *Ensaio Sobre a Essência do Ensaio* (1944). A obra de Sílvio Lima é apresentada no capítulo Sete do tomo 2 deste volume.

pelo menos, um exercício de visão interior da obra através da qual, mais do que o objecto que uma obra também é, seja possível acompanhar a formação, isto é, o processo através do qual uma experiência ganha a forma pela qual se torna partilhável.

O futuro grande historiador sublinha com veemência que o trabalho da arte (que escreve com maiúscula) não é essencialmente da ordem da transposição: a arte é «essencialmente criadora, e como tal é a própria Vida em todo o seu mistério, em toda a sua força inesgotável e sua grandeza infinita» (1).

Sublinhemos a noção de *mistério*. Porque ela ocorre para designar o ponto decisivo da formação das formas, a tensão invisível mas operativa que (quase) transforma a organização da obra numa auto-organização, mas não subordinada às prescrições lógicas da dedução e da indução.

O reconhecimento desta coerência imanente à obra é a única via de análise que se não desencontra do objecto que quer conhecer. Escreve Cortesão: «vivendo o Artista principalmente de emoção, e fazendo sempre a Arte à custa de lágrimas, transportes, desesperos e delírios pode a um médico, unicamente médico, parecer uma obra de Arte um produto patológico exactamente quando o autor atinja o mais alto poder de expressão artística» (2). Ora, são ainda palavras de Jaime Cortesão, «a Medicina tem abusado duma forma desastrosa desses direitos, descobrindo doença por toda a parte, no misticismo, no individualismo, no pessimismo, porque, como ciência pura, não possui os instrumentos necessários para avaliar de todas as obras de Arte» (3).

É ainda a Guyau que Jaime Cortesão pede emprestada a formulação justa da coerência intrínseca da obra: «a arte verdadeira [...], sem possuir exteriormente um objectivo moral e social, tem em si mesma a sua moralidade profunda e a sua profunda sociabilidade, que fazem a sua saúde e a sua vitalidade» (4).

É evidente que esta teoria da arte envolve uma teoria da percepção alheia ao universo cientista. Jaime Cortesão contrapõe à noção de que os sentidos são um limite que aprisona (5) a ideia de que a percepção poética desregula a homogeneidade da relação com o mundo, fragmenta, totaliza, intensifica — é capaz de desfiar a teia de afectos em que existimos e considerar cada um dos fios segundo a sua vibração própria e, ao mesmo tempo, expor-se sinestesicamente à globalidade de vibrações que atingem, para além dos sentidos, a própria capacidade de sentir.

(1) Jaime Cortesão, *op. cit.*, p. 24.
(2) *Ibidem*, p. 28.
(3) *Ibidem*, p. 29.
(4) *Ibidem*, p. 30.
(5) *Ibidem*, p. 91.

O capítulo consagrado a «O Poeta» ([1]), não é simplesmente a oportunidade que se oferece a Jaime Cortesão para um excursus lírico, de tonalidade autobiográfica. É o momento de demarcação radical, autónoma, para além da crítica e da polémica. Porque o poeta, entendido como o artista por excelência, é o nome para a possibilidade de o infinito se tornar num finito que restitua o infinito ([2]).

Se é possível, de um modo genérico, ler o «protesto sentimental» anti-naturalista e antipositivista que esta obra (também) é, «cujas inspirações mais directas vêm de Fouillée, Guyau, Antheaune e Dormard, com alguns acenos de dívida a Tolstoi, a Maeterlinck, a Nietzsche, e ao bergsonismo do então seu correligionário Leonardo Coimbra» ([3]), esclareceria a situação dela na história das teorizações estéticas em Portugal se lêssemos algumas das suas mais vigorosas páginas atentos menos à literalidade da terminologia, profundamente marcada pelo tempo em que foram escritas do que aos elementos que a sua estratégia teórica mobiliza.

A rematar o já referido capítulo sobre «O Poeta», quando escreve: «eu [poeta] não tenho forma, sou a Vida» ([4]), Jaime Cortesão retoma a temática do mistério e localiza-o num ponto inacessível à lógica positivista, o da comunicação do homem com o universo. Estamos de regresso a uma interpretação da especificidade da percepção artística. O poeta é o que experiencia, o que percepciona segundo um nível de agudeza singular que lhe permite reconverter não só o olhar mas todos os sentidos de modo a refazer uma espécie de originaridade, o olhar cândido da criança ou o coração em chamas da mulher apaixonada. Mas poeta é o que dá forma a essa experiência, o que conhece as palavras justas — palavras (de) sangue, fogo, cristal.

O poeta (o artista) é a designação de que é posível desfazer a pressentida unidade primordial do mundo para que a riqueza do mundo se dê a ver e a sentir. O mistério é a lógica destas reconfigurações.

2. **António Ferro e o elogio da velocidade.** A conferência pronunciada por António Ferro em Junho de 1917, sob o título *As grandes trágicas do silêncio*, não nos importa unicamente pelo facto de constituir, entre nós, uma das primeiras reflexões coerentes sobre cinema ([5]). A sua importância no campo da estética é maior porque, com ela, a revolução coperniciana da arte, que Alain Roger situa entre Baudelaire

([1]) *Ibidem*, p. 87-96.
([2]) Cf. Deleuze, Gilles, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Editions de Minuit, Paris, 1991 p. 186.
([3]) Óscar Lopes, *Jaime Cortesão — A Obra e o Homem*, Editora Arcádia, Lisboa, s/d, p. 16.
([4]) *Ibidem*, p. 96.
([5]) Neste capítulo do nosso trabalho retomamos algumas considerações desenvolvidas na comunicação apresentada às Jornadas de Reflexão sobre Estética Contemporânea, realizadas na Universidade do Minho em 12 de Novembro de 1999. Uma versão integral do texto, intitulado «Formas da Estética», será brevemente publicada.

e Oscar Wilde ([1]), instala-se na cena portuguesa. Subverte as formas antiquadas que a República democrática herdara sem crítica, sobressalta os imaginários tranquilos de poetas e artistas plásticos, constitui-se em alvo privilegiado da troça de um público atrasado em relação ao seu tempo mas não ao seu gosto.

Examinar os motivos por que as realizações artísticas e os respectivos fundamentos teóricos (explícitos ou não) consoantes com a mundividência democrático-liberal triunfante vão assumir a forma de um nacionalismo em guerra com o cosmopolitismo dos finais do século XIX e, em especial na pintura, de um convencionalismo alheio não só a todas as inovações mas à própria ideia de inovação ([2]), não é o tema deste trabalho.

Mas, como problema, a questão mantém toda a pertinência. Como veremos a seguir, os estudos que o eminente cientista Egas Moniz ([3]) consagra ao romancista Júlio Dinis e a pintores como José Malhôa e Silva Porto são particularmente esclarecedoras do que talvez possa considerar-se uma estética republicana: o primado da normalidade, a transposição da ordem, a transfiguração da Natureza — elementos que se conjugam na consideração da **paisagem** como correlato do trabalho artístico. Para um pensamento como o de Egas Moniz, que se estruturou na valorização da dimensão visual, o trabalho do artista é escolher os meios adequados para fixar, liberto de constrangimentos subjectivos, o que foi visto por um olhar.

O tempo dos romances do autor de *Uma Família Inglesa* não é o tempo dos romances de aventuras nem o tempo dos filmes americanos. O leitor dos romances de Júlio Dinis acolhe uma normalidade reconciliadora e torna-a o meio de um apaziguamento emotivo. O espectador de cinema precipita-se, ao longo das imagens em vertigem, não para o futuro que lhe está reservado pelo desenlace da história, de ora em diante conhecido, mas para o intempestivo de emoções que podem ser sempre novas.

A conferência de António Ferro é o enunciado de uma estética — de uma «estética de vida» ([4]), cujo paradigma é precisamente a experiência cinematográfica. Dito por outras palavras: não lhe sendo indiferente o lugar de pioneiro na reflexão acerca do fenómeno cinematográfico, do qual está consciente, importa antes de mais a António Ferro afirmar a plena consonância entre a nossa experiên-

([1]) Cf. Alain Roger, *Court traité du paysage*, Gallimard, Paris, 1997, p. 12-20.

([2]) A. H. de Oliveira Marques, *A Primeira República Portuguesa — alguns aspectos estruturais*, Livros Horizonte, 2.ª ed., Lisboa, 1975, p. 99.

([3]) Cf. *Júlio Denis e a sua obra*, Casa Ventura Abrantes, Lisboa, 1924; «Os pintores da loucura» in *Ao Lado da Medicina*, Livraria Bertrand, Lisboa, 1940, p. 129-151; «Divagações sobre Arte» in *op. cit.*, pp. 177-200; «Ao Mestre José Malhôa» in *op. cit.*, pp. 363-386.

([4]) António Ferro, «Grandezas e misérias do cinema português» in *Política do Espírito — Teatro e Cinema (1936-1949)*, Edições SNI, Lisboa, 1950, p. 46.

cia sensível da vida e as recentes concepções de arte. Uma e outra encontram-se num ponto preciso: a recusa em admitir a exemplaridade da natureza e a superioridade do natural. Escreve António Ferro: «afastemo-nos o mais possível da verdade da Vida porque é justamente ela que nos amargura a vida» [1]; ou: «o que seria da Vida se a Arte realmente não fosse uma mentira» [2] porque «é justamente essa a missão dos artistas: vestir a Vida, menti-la o mais possível para melhor ser suportada» [3]. É a Vida que imita a arte, dirá Oscar Wilde na linha de Baudelaire, e não a arte que imita a Vida. A vida precisa da arte (como o natural precisa do artificial) para ganhar consistência e significação. A natureza não está organizada de um modo espontâneo e estável: como nunca podemos falar de uma experiência primitiva pela qual, originariamente, alguns elementos se tornassem correlatos de uma relação sem passado nem condições, só há verdadeiramente experiência se (e quando) os nossos sentidos *modelarem* a relação que se estabelece com o mundo depois de modelarem o mundo susceptível de tornar-se relação.

Ora, a velocidade é a experiência decisiva dos Tempos Modernos. Os Tempos Modernos alargaram o campo possível da experiência do movimento, desterritorializaram-na (ou virtualizaram-na) — e neste processo o corpo humano deixou de ser um critério irredutível. «Atravessamos uma época, escreve António Ferro, em que a Vida só se compreende no movimento: num automóvel, num comboio, numa aeroplano, nunca a pé.» [4] *Nunca a pé*, sublinho. Este movimento, entregue à sua própria naturalidade, sem os prolongamentos ortopédicos que de ora em diante ampliam as possibilidades do corpo como se se tivessem tornado também órgãos dele, perde sentido no momento em que o corpo humano, desnaturalizado na medida em que se tornou elemento de um universo técnico, desenvolve a singular experiência da ubiquidade.

O cinema introduz o tempo na imagem, diversifica os pontos de vista, emancipa o olhar dos limites da corporalidade, constitui uma mobilidade ortopédica que multiplica as capacidades perceptivas.

A verdade da vida e a verdade da arte são irredutíveis: a vida é o que se dá no modo de ser reconhecido, a arte é o que se dá no modo do deslumbramento. A primeira verdade reforça o ensimesmamento, a segunda verdade convida à exteriorização. Por isso, o artista não é cúmplice da realidade (ou da vida). Para António Ferro, o artista é um produtor de vibrações. Estas vibrações não constituem, todavia, um plano de irrealidade. São reais — e tanto mais reais quanto menos confirmem o que já foi sentido, tanto mais reais quanto mais originais. Nesta

[1] Idem, *As grandes trágicas do silêncio*, Lisboa, 1917, p. 14.
[2] *Ibidem*, p. 12.
[3] *Ibidem*, p. 12-13
[4] *Ibidem*, p. 24.

ordem de razões, poderá dizer-se que o cinema é realista mas o seu realismo é (literalmente) *sobrenatural* (1).

Reconhecemos nesta páginas apaixonadas o rasto de Marinetti, cujo *Manifesto do Futurismo* proclamava que, se até aqui a literatura magnificou «a imobilidade pensativa, o êxtase e o sono», trata-se agora de «exaltar o movimento agressivo, a insónia febril, o passo ginasticado, o salto perigoso» (2). Não esqueçamos, todavia, que é a *A Evolução Criadora* do muito celebrado Henri Bergson que é possível ir buscar uma tese central: «O mecanismo da inteligência é cinematográfico. Nós tomamos vistas instantâneas da realidade que passa e, como elas são características dessa realidade, basta-nos enfileirá-las ao longo duma formação progressiva, abstracta, uniforme, invisível, situada no fundo do aparelho do conhecimento, para imitar o que há de característico nessa própria formação.»

O aparelho do conhecimento não trabalha a partir de um momento segundo e reflexivo do qual a percepção seria o momento primeiro e imediato; o aparelho do conhecimento é posto em movimento pela velocidade do mundo, ou melhor: acolhe a velocidade do mundo num écran feito de memória e de imaginação no qual, por isso, os elementos do mundo são reorganizados pela imanência do passado e da expectativa ao modo do presente.

Por isso, o mundo pode ficar em atraso relativamente a nós: desse modo emancipámo-nos da ordenação necessária da natureza; a aceleração do nosso tempo e a aceleração do tempo do mundo definem uma vertigem em que a exigência de um novo mecanismo perceptivo é a condição para novas emoções radicais.

Na história das ideias estéticas em Portugal, este enunciado genérico — cujo carácter elementar requer um longo trabalho de aprofundamento teórico e documental — traça as coordenadas fundamentais do que virá a seguir, por mais contraditórias que sejam, ou pareçam ser, as orientações em presença. Dito por outras palavras: a questão das relações entre **arte** e **vida**, que o futurismo exacerbou e quis pensar sob o signo da velocidade, permanece, embora com variações relativas dos termos em que é formulada, uma questão central da estética portuguesa.

3. Egas Moniz: arte e paisagem. Em 1924, Egas Moniz publicou, em dois volumes, um longo ensaio sobre *Júlio Denis e a Sua Obra,* que ficará o seu trabalho mais coerente e expressivo no campo da reflexão estética (3).

(1) Cf. idem, *Holywood, capital das imagens*, Lisboa, 1931, p. 221.

(2) Filippo Tommaso Marinetti, «Fondation et Manifeste du futurisme» in *Art en théorie 1990-1990*, p. 181.

(3) Sobre este aspecto do trabalho de Egas Moniz, permitimo-nos remeter para o nosso ensaio «Arte, animal domesticado. A questão da arte na obra de Egas Moniz», a publicar num volume colectivo consagrado às várias dimensões da obra do cientista.

O modernismo, como vimos, é uma estética do movimento, da velocidade. Mas é, acima de tudo, uma estética da des-naturalização: o que seja arte, *para o ser*, está relacionado com a experiência cosmopolita. É uma estética da libertação da ordem da natureza, cuja referência paradigmática é o cinema. Ora, é precisamente aos «lances imprevistos» e aos «filmes rocambolescos à americana» que Egas Moniz contrapõe a obra de Júlio Dinis, «o romance simples, sem grandes cenas dramáticas, que repugnavam à sua alma madrigalesca» [1].

Para Egas Moniz, pelo contrário, a arte prolonga a experiência empírica das coisas. A obra de arte é sempre, não uma trans-figuração, que torna visível o que sem ela não se poderia ver, mas uma aceleração do processo de reconhecimento em que o olhar pousado sobre a obra realiza uma operação de coincidência com elementos da ordem extra-artística, fazendo coincidir verdade e verosimilhança.

Por isso, a noção de paisagem desempenha um papel central. A ocorrência pictórica da paisagem tem uma importância histórico-artística: «Divido a arte ocidental em três fases principais: a piedosa em que os assuntos sacros dominam, a da vida dos palácios e das grandes figuras históricas do tempo e finalmente a pintura rural, em que a Natureza impera.» [2]

É certo que Moniz reconhece que um quadro «é a eflorescência do sentimento que o pintor transporta à tela» [3]. Mas a construção da ilusão de real é, para Moniz, a operação decisiva da pintura. Sobre uma obra de Silva Porto: «A "Volta do Mercado" é um dos grandes quadros da pintura nacional. Silva Porto é neste quadro paisagista da realidade das bermas da estrada, retratista primoroso e animalista consumado. Tudo ali está no seu lugar e com tal verdade que nos parece, por mais de uma vez, termos encontrado a caravana nos arredores da capital.» [4] E ainda: «Há luz a jorros, que projectam sombras coloridas de dois guarda-sóis avantajados; paisagem cálida em que as atitudes se movimentam. A propósito desta tela direi que não há seduções a enlevar-nos; há apenas a nobreza da verdade, o que é real, o que passou na estrada sem deixar vestígios nas áreas cerebrais da visão. Tudo simples; mas tudo tão exacto que dá desejo de perguntar como é que isto pôde fazer-se sem que o pintor gritasse a toda esta gente: Parem lá que eu quero surpreendê-los neste momento, tais como estão, sob o sol canicular, na volta do estrada poeirenta em que as plantas não projectam sombras.» [5]

[1] Egas Moniz, *Júlio Denis e a Sua Obra*, Lisboa, 1924, I, p. 238.
[2] Idem, «Silva Porto», *Conferências Médicas e Literárias*, VI, Paulino Ferreira, Filhos, Limitada, Lisboa, 1953, p. 73.
[3] *Ibidem*, p. 91.
[4] *Ibidem*, p. 87.
[5] *Ibidem*, p. 86.

Os dois discursos referentes a José Malhôa radicalizam a orientação artística de que falamos. A obra de arte não é unicamente a representação fiel da natureza, é o trabalho gerado pela ideia-limite de levar tão longe quanto possível a substituição do real empírico pelo real pictórico. Escreve Moniz: «só um grande pintor, possuindo o segredo da cor e da composição, podia fazer-nos passar diante dos olhos, como se fosse com figuras animadas, a faina que nos dá o vinho precioso que nos conforta e alegra» (1). Note-se, em sombra, a presença do cinema como referência nuclear: «como se fosse com figuras animadas».

A grande pintura partilha com o cinema a ilusão de real mas distingue-se dele pelo facto essencial da ausência de movimento, embora não seja o movimento corporal mas o movimento de câmara, que, ao mesmo tempo, realiza uma fantasia ancestral do homem (a ubiquidade) e rompe com a experiência natural.

O naturalismo de Malhôa, cedo transmudado numa «espécie de realismo visceral» (2), foi apreciado pela sensibilidade fini-secular e foi mitificado pela ideologia pequeno-burguesa republicana «e depois pelo empenho anti-urbano do Estado Novo» (3).

Em qualquer dos pintores referidos há um jogo antecipadamente resolvido, se não mesmo radicalmente exterior, que é a tensão desamparada com o que quer vir à expressão justa mas se não dá no modo do que é visto.

A obra de Egas Moniz, quer a reflexão teórica quer a prática experimental e, bem assim, a consonância com aqueles a quem confere convictamente a designação de artistas, é sobredeterminada pelo primado da visão. Não atribuo importância decisiva ao facto de, nos seus tempos de escolar de Medicina, Egas Moniz ter querido especializar-se em oftalmologia, o que J. Seabra-Dinis também anota, embora sem lhe conferir qualquer significado ideológico-científico (4). Já me parece de sublinhar que o «flagrante realismo» (5) da obra de Júlio Dinis seja relacionado com a noção de fotografia (6).

De considerável alcance teórico é o desenlace da conferência consagrada a «Os pintores da loucura» (7), onde a questão regressa. Egas Moniz acumula elementos de origem muito diversa, referindo obras de pintores que tomam a loucura (ou diferentes estados demenciais) como objecto da sua obra e obras de pintores que se exprimem a partir de estados assim já antecipadamente considerados. De certo

(1) Egas Moniz, *Ao Lado da Medicina*, Livraria Bertrand, Lisboa, 1940, p. 385.
(2) Paulo Pereira, *História da Arte Portuguesa*, Círculo de Leitores, Lisboa, 1995, p. 340.
(3) *Ibidem*, p. 340.
(4) J. Seabra-Dinis, *Perspectiva Humana* I, Portugália Editora, Lisboa, 1966, p. 43.
(5) Egas Moniz, *Júlio Denis e a sua obra*, 2.° vol., p. 291.
(6) *Ibidem*, 1.° vol. p. 266; 2.° vol., pp. 72 e 209.
(7) Egas Moniz, *Ao Lado da Medicina*, pp. 129-151.

modo, o problema fica resolvido em sede médica antes de se formular em sede estético-artística. Por meio de esta resolução antecipada ocultou-se noção da arte como pensamento — quer dizer: organização própria, figuração — de um impensado que só desse modo acede à superfície da expressão.

O problema não reside, pois, numa determinada arrumação do normal e do excêntrico: «Em cada cérebro normal há um cantinho reservado às ideias excêntricas e pueris.» (1) O problema é outro: do ponto de vista em que Egas Moniz se situa, a questão da arte contemporânea não faz literalmente qualquer sentido. Moniz conhece pintores contemporâneos, conhece o cubismo e o abstraccionismo, conhece Picasso e Kandinsky, conhece o Appolinaire das *Meditações Estéticas sobre os Pintores Cubistas*. Mas o pressuposto central do seu pensamento estético, segundo o qual a obra de arte leva uma «existência em convívio com a Natureza tranquila» (2), transforma de imediato toda a construção pictórica subversiva deste convívio em caso psíquico.

Este tópico é essencial. A conferência «Os pintores da loucura» tem uma abertura muito significativa. Escreve Egas Moniz: «As telas dos pintores que seguem na esteira de Silva Porto [...] respiram o ar purificado das montanhas, aquecem-se ao sol vivo de Portugal, [...], vivem a existência em convívio com a Natureza tranquila.» Depois: «Nunca nenhum dos discípulos do Mestre se sentiu arrastado para a pintura dos reptos shakespearianos da desgraça ou das catadupas frementes das convulsões sociais. As grandes paixões que dilaceram e gangrenam o espírito, mesmo aquelas que silenciosamente mirram a alacridade da vida sem exteriorizações violentas, não se adivinham nas obras dos artistas continuadores da orientação de Silva Porto.» (3) Silva Porto limitar-se-ia a concretizar, para Egas Moniz, *uma* orientação possível da arte se não lêssemos nos derradeiros parágrafos da mesmo conferência: «tenho a impressão de que os trouxe [aos espectadores-ouvintes da conferência], sem querer, à galeria de um colossal asilo de alienados». Depois: «Restituo-os, terminando, à liberdade. Ficam agora a respirar o ar deste ambiente salutar, onde a Natureza vibra a cada canto nos quadros equilibrados dos artistas amigos de Silva Porto, que laboram à luz clara da sã razão e do bom sol português.» (4)

Depois destas considerações, compreendemos que Silva Porto concretiza *a* orientação artística *justa*. A arte é um desdobramento da luz — da luz da natureza para a luz da tela sob o domínio da luz da razão. Também por esta via, Egas Moniz extingue o jogo entre o impensado e o pensamento da arte. Para ser a plena

(1) *Ibidem*, p. 130.
(2) *Ibidem*, p. 129.
(3) *Ibidem*, p. 129.
(4) Egas Moniz, *Ao Lado da Medicina*, p. 151.

afirmação da razão (isto é, da luz) a arte opera, como condição da sua possibilidade, uma redução de todo o a-racional às exigências da racionalidade.

No ensaio consagrado a Júlio Dinis, porém, Egas Moniz mostra-se sensível a este problema. Começa por notar que o autor de *Os Fidalgos da Casa Mourisca* acolheu com simpatia um curioso passo das célebres *Voyages autour de ma chambre*, a obra de Xavier de Maistre publicada em 1794.

No capítulo VI, expressamente reservado a metafísicos, Xavier de Maistre fundamenta a convicção de que há em cada homem uma alma e um animal. O homem é duplo: mas a duplicidade não se estabelece, à maneira platónica, entre a alma e a matéria mas entre a alma e o ser sensível, esse outro enigmático e poderoso que mantém os homens presos à imediatidade da volúpia ou do desejo. Sobretudo, refere de passagem Xavier de Maistre, quando os homens estão sós. Equivale, por conseguinte, a tarefa de ser humano à tarefa de domesticar o animal que vive dentro de cada um.

Mais do que qualquer outra actividade, a arte vive nas proximidades deste animal sensível. A arte é mesmo, de certo modo, como defendeu Deleuze, a transfiguração de uma afecção sensível numa obra capaz de manter íntegra a vitalidade da afecção primitiva desligada do seu primeiro sujeito.

Egas Moniz reconhece a presença de Xavier de Maistre na obra de Júlio Dinis. É, aliás, na sequência da análise deste rasto que explicita uma das ideias que percorre todo o texto — a relação estreita entre o literário e o psicológico — numa fórmula particularmente incisiva — a de podermos encontrar no trama textual de Júlio Dinis elementos prefiguradores do conceito de inconsciente (1).

Não é questão de afirmar-se que Júlio Dinis foi um predecessor de Freud (2). O trabalho de Egas Moniz entrelaça um ponto de vista genético e um ponto de vista analítico e é conduzido no sentido de articular a medicina, a doença e a escrita. Júlio Dinis não foi unicamente um escritor e um médico empenhado em estabelecer as relações justas entre a literatura e a medicina, a partir do pressuposto iluminista de que não pode haver contradição entre os dados da ciência e o papel da arte. Júlio Dinis foi um doente e um escritor. Não um doente qualquer mas um doente atingido pela tuberculose. O que interessa Egas Moniz é «averiguar a influência da mentalidade do tuberculoso na orientação artística de Júlio Dinis» (3), se bem que genericamente essa influência se faça na forma de aguçar a afectividade. A capacidade de sentir torna-se, pois, mais apurada e o que poderia passar despercebido ao sentimento *normal* é, nestas condições, detectado, fixado, interpretado.

(1) Egas Moniz, *Júlio Dinis e a sua obra*, 1.º vol., pp. 357-374.
(2) *Ibidem*, 1.º vol., p. 374.
(3) *Ibidem*, 1.º vol., p. 178.

O tuberculoso não está receptivo unicamente às grandes espectaculares sensações. Torna-se receptivo, principalmente, às pequenas sensações.

A escrita, e sobremaneira se se trata de uma escrita que se quer literária, torna-se, por isso, o lugar de emergência de contradições subtis, percepções à beira da desintegração, devaneios, experiências entre o sonho e a vigília.

O capítulo consagrado às relações de Júlio Dinis com a psicanálise é, como se antevê, particularmente sugestivo. Egas Moniz limita-se a desenvolver uma impressão, a de o romancista «estar no caminho da concepção da psicanálise» [1]. Chama a atenção para a expressão literária de sonhos, devaneios e actos involuntários e sublinha o paralelismo entre o papel destes na economia da ficção de Júlio Dinis e na construção conceptual psicanalítica. Não pretendo proceder agora ao desenvolvimento, sem dúvida apetecível, destas páginas de Egas Moniz, porventura as que conservam maior actualidade para além das aquisições de uma indiscutível erudição. Limito-me a sugerir que colocar a ficção a caminho da psicanálise pode ser, também, afirmar a literatura como lugar de confronto entre um *eu* e um *outro*, não integralmente subordinado à subjectividade de quem quer que seja (mesmo da entidade a que chamamos autor). Não, simplesmente, uma etapa mas um exercício que desenvolveu, sobre as noções entre o *eu* e o *outro*, um pensamento diferente do pensamento categorial da cientificidade psicanalítica.

A estética de Egas Moniz, se reconhece no humano (porque é um facto) a dualidade alma/animal, não é o pensamento da transformação da afecção sensível na solidez da obra. A estética de Egas Moniz é o pensamento da transição pacífica do universo empírico para o universo representativo. A Natureza pacífica porque pacificada (domesticadas todas as convulsões que a constituem), os homens e as mulheres reconciliados (porque a domesticação do animal que também são é uma etapa prévia à sua transformação em modelo artístico) deslizam para a tela sob a forma de cópia realizada «sem deixar vestígios nas áreas cerebrais da visão».

Se Malhôa, «o grande pintor da vida rústica do seu tempo», era, como já vimos, «o Júlio Dinis da paleta e do pincel» é possível agora dizer que Júlio Dinis, mais do que «um observador perspicaz, delicado e exacto da alma portuguesa» [2], é um paisagista. A sua Natureza não é a Natureza socializada e historicizada, rasgada por convulsões naturais e sociais. Na sua harmonia apaziguam-se todas as contradições. Segundo as palavras de Egas Moniz, «Júlio Dinis deixou para outros as descrições dos aleijões físicos e sociais e andou, pela sua família e pela vida aldeã, a recrutar figuras ingénuas e doces, como as de alguns quadros de Goya, para as obrigar a representar apenas o indispensável na acção dos seus romances,

[1] *Ibidem*, 1.º vol., p. 367.
[2] *Ibidem*, 1.º vol., p. 235.

de sorte a não se deturparem em exibições cruéis» [1]. Egas Moniz elaborou uma estética da normalidade, no interior da qual a obra de arte, qualquer obra de qualquer arte, deve desempenhar a função de **estado do espelho** da sociedade enfim reconciliada pela revisitação da própria natureza das coisas. Só uma investigação mais ampla concluirá se estas breves referências à estética de Egas Moniz podem tornar-se coordenadas da estética republicana. Mas no elogio da estética da normalidade, na obra sobre Júlio Dinis, Egas Moniz deixa uma significativa *farpa* na atitude futurista, cravada por interposto Guilherme Braga: «um misto indecifrável de galas esdrúxulas que requintam em estravagância na confusão carnavalesca, e de que se estão servindo sem consequência os que falam, entre nós, a chamada *linguagem do futuro*» [2] e produzem uma literatura «excessivamente rica de forma e irrequieta de conceitos» [3].

Eça de Queirós realiza a autópsia de uma época e de uma sociedade. Júlio Dinis descreve, copia do natural [4].

Egas Moniz não hesita perante esta alternativa. Parece claro que, admitindo embora pela própria força dos factos que há soluções artísticas diversas, a arte por excelência é a actividade que, nascida do confronto necessário e infinito entre a alma que nos traz, pela exactidão das formas, para o plano da determinação e o animal que nos arrasta para a indeterminação nocturna das forças sensíveis, restabelece, no plano da representação, a harmonia da Natureza.

4. ***A arte e a vida social* segundo Magalhães-Vilhena.** Não temos conhecimento de que o programa de *Divulgação Musical* concebido e organizado pela Sr.ª D. Ema Romero Santos Fonseca da Câmara Reis já tenha sido objecto de investigação autónoma. Trata-se, no entanto, de uma iniciativa de actualização artística de largo alcance e de um refinado programa de educação estética, entendida aqui como educação da sensibilidade, «cultivo dos sentidos», uma vez que cada sessão registava uma apresentação musical e uma conferência com ela relacionada. Nela encontramos, com frequência, momentos de contemporaneidade invulgares, se excluirmos a aventura modernista, na cena artística portuguesa nos primeiros anos 20. Bastará dizer que o primeiro concerto foi centrado na obra de Erik Satie, compositor ainda vivo à data da sessão, realizada a 24 de Junho de 1923.

Mas as sessões da *Divulgação Musical* foram também, por intermédio das respectivas conferências, o tempo e o lugar para a apresentação de perspectivas teórico-ideológicas inovadoras.

---

[2] *Ibidem*, 1.º vol., p. 248.
[3] *Ibidem*, 1.º vol., p. 262.
[4] *Ibidem*, 1.º vol., p. 400.
[5] *Ibidem*, 1.º vol., p. 249.

É o caso da conferência pronunciada pelo então jovem estudante de Ciências Histórico-Filosóficas Vasco de Magalhães-Vilhena sob o título, mais implícito do que expresso, *A arte e a vida social.*

A conferência de Magalhães-Vilhena ([1]), pronunciada em Fevereiro de 1936, constituiu, entre nós, uma das primeiras apresentações de estética marxista.

Não que fosse novidade a difusão das ideias de Marx: logo no início da década de trinta, uma polémica entre José Rodrigues e a direcção da *Seara Nova* centra no materialismo histórico o princípio organizador da transformação da consciência intelectual portuguesa. A este mesmo processo transformador pertence a célebre conferência de Bento de Jesus Caraça, *A cultura integral do indivíduo, problema central do nosso tempo* (1933), que fixa para uma longa posteridade os pressupostos, os temas e os trabalhos da geração nova.

A novidade da conferência de Magalhães-Vilhena é abordar os problemas da arte sob um ângulo marxista. O campo problemático muda. Não estando em causa a pertença dos novos intelectuais ao campo republicano, é necessário reconhecer que a crise da república democrática portuguesa, a crise do capitalismo internacional bem como os sobressaltos e, a breve prazo, o fim da república espanhola são fenómenos susceptíveis de leitura conjugada que resulta na necessidade de refundar a forma política republicana sobre a orientação social que alguns jovens intelectuais reconhecem no marxismo.

A arte deixa de ser a fixação paisagista (literária ou pictórica) de um universo (natural e humano) normal e normalizado. Deixa de ser também o ponto de afloração de um humano demasiado humano, a expressão de uma profundidade invisível mas nomeável (a arte seria mesmo essa nomeação), a expressão de tudo o que é vivo, quer dizer, virgem e originário. Não é, ainda por mais razões, o lugar, que lhe reservara o futurismo, de uma aceleração dos sentimentos que preceda e oriente a vida social.

A obra de arte é um objecto mais no universo dos objectos em circulação. Os pensadores marxistas da estética nem sempre souberam (ou puderam ou quiseram) tematizar a singularidade da obra de arte e pensaram o seu modo de produção e o seu modo de circulação à luz das exigências teóricas da produção da vida material. De onde, muitas tentativas de estética marxista conformam-se aos limites de uma sociologia das condições da produção artística. De certa maneira, pode dizer-se que o problema contido nesta observação estabeleceu a identidade do que se chamou neo-realismo.

A conferência de Vasco de Magalhães-Vilhena não desabona esta linha geral de interpretação. Em 1936, em condições políticas que se previam progressivamente

([1]) Sobre a obra de Magalhães-Vilhena, *vide* Quinta parte, capítulo Seis do tomo 2.

adversas, hegemonizado o campo da reflexão estética pela noção da autonomia da arte, que a teorização presencista (re)construiu com momentos de inegável profundidade, ou pelas ressonâncias da ainda mais radical intervenção modernista, compreende-se que a jovem intelectualidade, insatisfeita com o universo de respostas disponíveis, tenha partido à procura de outras mais satisfatórias porque mais eficazes. Encontrou no marxismo, relido por Caraça desde 1933 com o objectivo de integrar a sua vocação revolucionária na grande tradição humanista europeia, uma concepção geral do mundo e da vida integralmente adoptável.

Para além da sua importância histórico-doutrinária, o que, hoje, mais chama a atenção no texto de Magalhães-Vilhena não é tanto a inserção da arte — isto é: da construção da obra — no processo geral pelo qual a sociedade se produz a si própria — o que torna o fazer artístico uma modalidade do fazer — como o privilégio concedido ao momento da produção sobre o momento da recepção. Por outras palavras: se não causa surpresa a dificuldade em ultrapassar a noção de arte como reflexo [1], é curioso sublinhar que a estética marxista portuguesa recalcou o pensamento das condições de eficácia da recepção, como se a tomada de consciência da historicidade das formas artísticas garantisse, por si só, a tomada de consciência da dinâmica revolucionária ou como se a arte devesse sempre situar-se no limiar da sua própria desaparição, que seria a sua realização em vida.

A conhecida fórmula utilizada na abertura de *Gaibéus* traduz um dilema que não é unicamente do escritor Alves Redol mas constitui uma questão de fundo que Margarida Llosa formulou assim: «escrever sobre e para ou só sobre e então para quem?» [2].

A bibliografia de referência de Magalhães-Vilhena tratava esta questão. No *Tratado do Materialismo Histórico*, Nicolau Bukharine observa que o homem social pensa (e a ciência é a sistematização dos pensamentos dos homens) mas também sente: sofre, alegra-se, deseja. A arte é um meio de socialização do sentimento ou, como queria Tolstoi, «um meio de contágio emocional» [3]. Esta noção de Bukharine

[1] Cf. «sendo a arte um reflexo e um produto do estado social e sendo o seu desenvolvimento determinado pela luta das contradições existentes no interior da sociedade, necessariamente a arte, pelo seu conteúdo e pela sua forma, é a expressão de uma época, das aspirações sociais e espirituais de um dado momento, modificando-se, tomando novas formas, ao acompanhar as transformações das circunstâncias históricas que a condicionam», Vasco de Magalhães-Vilhena, «A arte e a vida social» (1936), «*Divulgação Musical*», IV vol., Lisboa, 1938, p. 63.

[2] Margarida Llosa, «Neo-Realismo e populismo: a questão do destinatário», *Encontro Neo-realismo*, Vila Franca de Xira, 1999, p. 187. Sobre mesma questão, cf. Carlos Reis, «Neo-realismo, representação literária e pragmática ideológica, pp. 130-131.

[3] Nicolau Bukharine, *Tratado do Materialismo Histórico*, Centro do Livro Brasileiro, Venda Nova, s/d., pp. 217-218.

não passou despercebida ao Alves Redol na conferência intitulada *Arte*, pronunciada em Vila Franca de Xira, poucos meses depois da conferência de Magalhães-Vilhena, ainda no mesmo ano de 1936.

Entre uma arte que se pensa sempre no limar da sua própria desaparição como forma autónoma, quer porque corresponde a uma época de divisão do trabalho que se pretende historicamente condenada quer porque constitui uma expressão alienada de sentimentos em horizonte doutrinário de desalienação, e uma arte concebida como prática irredutível ([1]) pela qual vem ao mundo um mundo que de outro modo permaneceria silencioso ou informe ([2]), re-encontramos no interior da estética portuguesa de orientação marxista, globalmente assimilada à teorização neo-realista, os grandes problemas estéticos da época.

5. **Abel Salazar: mistério e arte.** Quando publica, em 1940, a 1.ª edição de *O Que É a Arte?*, Abel Salazar é uma personalidade de relevo no universo científico, artístico e cultural português, com especial prestígio junto da intelectualidade jovem que domina a imprensa cultural mais importante e está em trânsito para a hegemonia ideológica.

No campo científico, Abel Salazar é um histologista de reputação internacional. As condições políticas vedaram-lhe, no país, o acesso às condições de continuidade necessárias para um trabalho científico mais produtivo. Persistente, Abel Salazar procurará contornar e, em muitos casos, enfrentar essas adversidades: mas não será inexacto dizer que o cientista não chegou aos limites da sua criatividade.

Esta criatividade, todavia, não se concretizou unicamente no campo científico. Salazar manifestou sempre uma dupla vocação, de cientista e de artista plástico. A obra imensa que produziu, certamente desigual, foi sendo conhecida de amigos, admiradores e correlegionários até que a grande exposição da Sociedade Nacional de Belas Artes, em 1940, permite avaliar a extensão e a importância da obra plástica.

Não confundamos, apressadamente, a criatividade múltipla de Abel Salazar com a simples dispersão ou o ecletismo inconsequente. Sem que deva negar-se quanto essa produtividade torrencial terá prejudicado o acerto de cada uma das suas obras, será porventura mais rigoroso ler nela, em acto, um exercício de superação de aparentes dicotomias em busca de uma unicidade que ora aparece expli-

([1]) A irredutibilidade da arte é um tema chave na estética de João José Cochofel. Lembre-se que a sua *Iniciação Estética* (1958) foi, primitivamente, a dissertação de licenciatura em Ciências Histórico-Filosóficas com o título de *Necessidade, Validade e Irredutibilidade da Arte (Esquema de Interpretação do Fenómeno Estético)*, apresentada em 1956.

([2]) Cf. Mário Dionísio, *A Paleta e o Mundo*, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1.º vol., 1973, p. 94.

citamente negada ora aparece como aspiração implícita. Por esta via e pela permanente disponibilidade para a intervenção crítica, cívica e polémica Abel Salazar tornou-se uma figura de referência da jovem intelectualidade.

O seu envolvimento com as questões artísticas ocorre num plano de profundidade muito afastado do diletantismo. Do mesmo passo que exerce a actividade plástica, Abel Salazar consagra-se não só ao estudo de alguns dos mais importantes pintores portugueses como à dilucidação radical da criatividade artística. Ponto importante: o que interessa Abel Salazar não é primacialmente a obra de arte como objecto susceptível de enfoques específicos — sejam o da história, da sociologia ou da psicologia — mas a obra de arte como resultado de uma disponibilidade e de um trabalho marcados pela irredutibilidade: por um lado, o que faz com que haja arte, quer dizer, o que coloca uma determinada afecção (uma emoção, para utilizar a sua terminologia) no trilho solicitante de uma determinada figura; por outro, o que faz com que essa emoção adquira a forma adequada que lhe permita des-subjectivar-se sem perder a capacidade de gerar outras emoções. Neste sentido, o pensamento estético de Abel Salazar é verdadeiramente singular. Aceite-se que também ele é irregular: apressado, algumas vezes esquemático e outras repetitivo. Mas é no estrito plano da teorização estética — independente de correlatos artísticos definidos — uma das nossas obras mais consistentes.

A arqueologia do texto publicado em 1940 — reeditado sob o título *Que É Arte?* — remonta aos anos 1928-1931, quando Abel Salazar escreveu as primeiras reflexões filosóficas sobre a arte (1), sendo também conhecido que a convite de Associações de Estudantes ministrou cursos de filosofia da arte.

Que É Arte? permanece, todavia, a peça central da estética de Abel Salazar. Uma releitura actual atenta menos ao desenho minucioso da argumentação do que à pertinência da construção especulativa notará que Salazar não procura os elementos de uma definição mas os elementos de uma caracterização. De certo modo, a arte não está definida à partida: é pelo exame do que se passa entre nós (uma experiência sensível) e os objectos que se poderá determinar a qualidade da relação e caracterizar como obra de arte o correlato dessa experiência. Por isso, a Relação é a noção-chave: mas a relação entre o espectador e a obra é precedida de uma outra relação, entre o artista e a obra feita, por sua vez precedida de uma outra mais enigmática mas decisiva, a relação entre o artista e a obra a fazer.

A Relação determina-se na composição, entendendo por composição o processo segundo o qual se dá Forma a uma Emoção. Vejamos: «essencialmente determinada por relações de valores, a composição pode ser sujeita a leis mas não é

(1) Cf. Norberto Ferreira da Cunha, *Génese e Evolução do Ideário de Abel Salazar*, Imprensa Nacional, Lisboa, 1997, pp. 531-567.

susceptível duma definição precisa. Pode dizer-se que a composição tem por base o estabelecimento dum equilíbrio determinado de valores, e que na forma desse equilíbrio reside a sua essência: a composição integra num equilíbrio necessário os valores fornecidos pelos elementos orquestrais. A composição obedece a um princípio de equilíbrio estático que é fundamental, pois sem ele não pode existir unidade de efeito» (1).

Porém, a pertença da noção de Forma e da noção de Emoção à dinâmica da composição requer não só que se esclareçam aqueles dois conceitos como a possibilidade da sua relação. Neste ponto, o contributo da estética de Pius Servien revelou-se decisivo. Partindo da demarcação, na linguagem, de um campo científico e de um campo lírico, definidos por distintos conjuntos de propriedades, Servien, e com ele Abel Salazar, definem o primeiro como o campo em que o conjunto das frases admite equivalentes e as frases têm sentido único que se impõe à compreensão de todos os homens porque tudo o que ocorre neste campo é verificável (2). E definem o campo lírico pela impossibilidade de imobilizar uma frase em um sentido único pois que todas e cada uma delas admite equivalentes (3).

Escreve Abel Salazar: «a emoção indefinida é a origem comum de todas [as] manifestações do sentimento humano» (4). Pode definir-se em múltiplas formas: a arte, a religião, a moral são definições que significam que a emoção se exaure, embora provisoriamente porque, indefinida, é uma fonte inexaurível, uma possibilidade de constante de novas definições (5).

O problema desloca-se então para a especificidade da Forma artística, quer dizer, para o modo particular de a Emoção se definir ao qual possamos chamar obra de arte. Com o auxílio, à primeira vista inesperado, do matemático Henri Poincaré, o capítulo intitulado «A criação artística» é nuclear. A primeira de todas as relações é a que uma sensibilidade estabelece com uma exigência-de-forma. Tal como também ocorre na matemática (e Poincaré testemunha), a criação artística é um processo inconsciente de organização de elementos sensíveis, ideias que se chocam até que duas delas engrenam e produzem conjuntos cada vez mais complexos: o que ocorreu na obscuridade quer ganhar a sua Forma adequada como se a Emoção se auto-organizasse numa Forma requerida pela própria natureza da Emoção.

Abel Salazar é particularmente impressivo: «e eis que, de repente, no meio de outra ocupação qualquer, a iluminação aparece, brusca, inconsciente, inexplicável;

(1) Abel Salazar, *Que É Arte?*, França Amado Editor, Coimbra, 3.ª ed., 1961, p. 42.
(2) *Ibidem*, p. 77.
(3) *Ibidem*, p. 79-82.
(4) *Ibidem*, p. 85.
(5) *Ibidem*, p. 85.

e movido por ela, o artista, frente à sua tela, trabalha então quase às cegas, como um autómato, sem saber, sem nada compreender do que se está passando nem do que está fazendo» [1].

Esta página, em que a noção de «automatismo cego» ocorre de novo, e esta concepção, segundo a qual o trabalho artístico é um processo de aclaramento de uma obscuridade originária e não um trabalho de fixação de o que se vê, reveste-se de uma dupla importância.

Por um lado, vai ao encontro de um tópico recorrente da produtividade artística contemporânea, centrada na ideia «da cegueira dos pintores» que, antes de Júlio Pomar, Kandinsky formulara em termos dos quais Salazar muito se aproxima: «começa-se às apalpadelas, caminha-se às cegas» [2].

Por outro, intervém na querela arte pura/arte social — ele, Abel Salazar, cuja pintura as correntes defensoras de uma arte social querem reconhecer como pertencente ao seu campo — com uma fundamentada teorização da importância do inconsciente na criação artística. Escreve: «enquanto na matemática a hegemonia pertence ao consciente, na criação artística a hegemonia pertence ao inconsciente. O processo consciente em Arte é muito limitado; quase apenas crítico» [3]. Ora, o problema colocado aos teorizadores neo-realistas da arte social, mesmo aos que se revêem na imagem de artista proposta por Paul Klee («para Klee, a condição do artista é comparável à do tronco de uma árvore. Apreende a totalidade do real e alimenta-se dele como a árvore o faz através das raízes» [4]), como Mário Dionísio ou João José Cochofel, é o de não poderem contornar o elemento consciente como linha de identificação deste novo realismo, já que só há neo-realismo quando a consciência da historicidade da experiência estética e da obra de arte resultar num esforço voluntário para adequar a obra à dinâmica progressiva da história [5].

Mas uma outra consequência, e esta de maior alcance teórico, é inerente à tese de que o princípio do trabalho artístico supera a relação visual. Reconheça-se que dar Forma à Emoção é dar Forma ao que afecta sob o modo da Emoção. Mas afectar sob o modo da Emoção não é colocar-se perante o corpo afectado como causa visível de transformação de um estado mas sim prender o corpo afectado, inesperadamente, num movimento que ele não domina. Ao que afecta sob o modo de produzir uma Emoção, Abel Salazar chama Mistério [6], que se distingue do Des-

[1] *Ibidem*, p. 105.
[2] Kandinsky, *Do Espiritual na Arte*, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1987, p. 99.
[3] Abel Salazar, *op. cit.*, p. 112.
[4] Mário Dionísio, *op. cit.*, pp. 69-70.
[5] Cf. Pita, António Pedro, «A árvore e o espelho. Elementos para a compreensão da heterogeneidade neo-realista», *Encontro Neo-Realismo*, Vila Franca de Xira, 1999, p. 146.
[6] Abel Salazar, *op. cit.*, pp. 191-196.

conhecido porque enquanto este pode tornar-se conhecido, o Mistério — que é tudo o que, «além de desconhecido, tem qualquer coisa de singular, de estranho, de inquietante e de hipnotizante» (1) — permanecerá sempre Mistério.

Assim, o Mistério é a matéria-prima da arte. O trabalho da arte é um persistente corpo a corpo com o Mistério feito de expectativas e relâmpagos, em que o passado e o futuro vêm acolher-se a um presente que se enuncia na dobra do virtual e do real. E em que a ordem de todo o visível é chamada a ordenar-se segundo a exigência maior de ser a expressividade *abstracta* da música.

A música, escreve Abel Salazar, é a Esfinge do Mistério (2). Esta valorização paradigmática da música é coerente com a metáfora da cegueira. Compor é organizar um equilíbrio que, em última instância, se dê a sentir mesmo que se dê a sentir *sob* o que dá a ver ou a ouvir — e esta comunhão mediada pela música talvez defina a utopia de Abel Salazar, a utopia de uma sociedade organizada segundo a liturgia musical.

O fantasma das artes, de todas as artes, é alçarem-se à expressividade não figurativa da música: vendarem os olhos para as tentações do reconhecimento, educarem-se para ver como se fitassem a Esfinge do Mistério.

O sacrificado combate de Abel Salazar contra a metafísica foi um combate contra uma metafísica equivocada que interpretou o Mistério como se fosse o Desconhecido que se pudesse tornar conhecido por uma articulação lógica de conceitos.

Mas a metafísica — quer dizer: a metafísica inerente ao homem — não vive aí: «se examinarmos a obra dos grandes artistas, sejam eles Rembrandt, Velasquez, Bach ou Beethoven logo constatamos que em cada um existe uma profunda metafísica que lhe é própria» (3).

Ou: «vamos, por intermédio de Haendel, de Bach ou de Beethoven entrar em contacto directo com o grande Mistério... Porque, dizendo — Mistério — está tudo o que a palavra humana a tal respeito pode dizer: só a música pode ir mais além...» (4).

6. **Conclusão.** Ao longo do século XX, a teorização estética, entre equívocos e momentos luminosos, fascinantes acertos e erros clamorosos, desenvolveu um discurso que nos seus melhores momentos renunciou à normatividade (5) e quis ser

(1) *Ibidem*, p. 191.
(2) *Ibidem*, p. 195.
(3) *Ibidem*, p. 210.
(4) Abel Salazar, «Carta ao Abade de Baçal», *O Abade de Baçal. Abel Salazar. No cinquentenário da sua morte*, Casa Museu Abel Salazar/Comissão das Comemorações do Cinquentenário da Morte do Abade de Baçal, s/d.
(5) Cf., a propósito da estética normativa, as considerações de Vieira de Almeida em *Filosofia da Arte*, Arménio Amado, Coimbra, 1942, pp. 42 e segs.

e foi mais do que um exercício de compreensão, que a colocava na vizinhança da crítica, um trabalho de pensamento. Não, porém, de pensamento sobre artistas, obras de arte, movimentos artísticos. Os melhores momentos da teorização estética portuguesa desenvolveram-se, mesmo que assim o não tenham formulado, pela intuição de que a obra de arte é pensamento mesmo através das suas relações com o não-pensamento (1).

De José Régio a Abel Salazar, de Vieira de Almeida a Mário Dionísio a arte está sempre além do que sobre ela possa dizer qualquer filosofia da arte porque a arte realiza, em cada obra, pelos seus próprios meios, a operação de todo o pensamento: traçar uma figura no caos, recortar no infinito um espaço finito e dar-lhe consistência.

(1) Cf. Jacques Rancière, «La forme at son esprit», *La forme en jeu*, Presses Universitaires de Vincennes, 1998, p. 134.

II. Arte e criação em Almada Negreiros

Paulo Esteves Borges

Se o pensamento fundamental de Almada sobre a questão se encontra no volume póstumo *Ver*, o qual reúne textos datados de 1943, bem como na curta mas importante conferência de 1962, «Poesia e Criação», começaremos por apontar os mais significativos momentos da sua génese nos anteriores textos de índole teórico-reflexiva. Destacamos, assim, em «O Desenho», artigo de 1927, o sentido de que, em arte, a «autoridade pessoal» conduz à «personalidade», de que o «caminho» do artista prima sobre a obra objectiva e, sobretudo, de que a dita «personalidade», não podendo ser recebida de outrem, menos se produz do que se revela, exigindo que cada indivíduo «a liberte de si próprio». Coerente com isto, a «novidade», na acepção modernista, não provém das impressões externas, sendo antes a aparição diurna do «próprio fundo da alma», o que faz com que uma «época» se determine menos pela sua inserção na temporalidade cronológica do que por implicar, axialmente, «um sentido do novo no eterno» ([1]). A par desta decisiva remoção da arte, em termos aristotélicos, do plano *técnico-poiético*, ou seja, da produção de uma obra exterior ao próprio artista, para o de uma *revelação ético-ontológica*, onde o que mais e por si vale é, ainda segundo a teoria aristotélica, a acção imanente ao agente, cuja finalidade coincide consigo mesma ([2]), encontramos, logo desde «Direcção Única», de 1932, a visão, conforme o simbólico relato do *Génesis*, de uma primeva, divina, edénica e unicitária orientação da totalidade do existente, centrada no humano, o qual, pela *hybris* — ou, como diz Almada, o «mais original» de todos os pecados — do querer «mais do que ter tudo», dela se cinde, acrescentando ao «único sentido» bom uma multiplicidade nefasta de vectores, que com ele se confundem. Daí a perda da natural espontaneidade no saber fazer «as coisas» e a compensatória necessidade de aprendizagem do fazer técnico. Contudo, coligando natureza e homem, ou seja, o espontâneo impulso para a individuação e a função que o socializa, persiste a mesma «unanimidade» da «vida», fora da qual «não há senão isolamento, solidão, [...] morte em vida», isto é, o trágico no qual contemporaneamente Almada adverte «toda a claridade do Mundo», por ser o século XX que enfim o patenteia em sua plena nudez (*E*, pp. 34-35).

Já em «Arte e Artistas», conferência de 1933, o autor, mantendo a «*vida*» como instância comum, mas agora entre a «*Natureza*» e a «*Arte*», destaca nestas o anta-

([1]) Cf., para tudo o que referimos, Almada Negreiros, *Obras Completas*, V, *Ensaios* (a partir daqui *E*), introdução de Eduardo Lourenço, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1992, pp. 25-26 e 28.

([2]) Cf., por exemplo, Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 1140 a-b.

gonismo entre o «espontâneo» e o «artificial» ou «construído». Coincidentes e concordantes somente na oposição — «a *Natureza* é apenas o posto de *Arte*, o seu oposto» —, a arte, além de não copiar a natureza, só se inicia após a tomada de consciência dos limites daquela. O que surge aqui de novo é que Almada — sem retomar a anterior relativização da técnica à perda da primitiva e natural espontaneidade, decerto porque assume na Arte um sentido supratécnico — privilegia, nesta oposição, essa mesma Arte, pensando-a como factor de ruptura do equilíbrio de opostos que é a «*vida*», no sentido de a continuar, dilatando-a para além da natureza, «mais nova do que nunca e tão imediata como sempre» ([1]), ou seja, conciliando a perene espontaneidade do Mesmo com a exaltação da sua inovadora aparição, onde a diferença triunfa sobre a repetição. A arte, sem plural, não «opinião» mas «conhecimento» «único» e universal, inerente ao indivíduo como o que na dignidade da sua vida sensível o liberta de qualquer técnica e profissão particular (*TI*, pp. 75-76), além de constantemente apontar ao colectivo «a formação da sua *élite*», assume-se criadora da temporalidade e do destino humanos, no sentido de que inaugura e antecipa o que «acontecerá» porque já escolheu previamente o que «aconteceu» (*TI*, p. 74) ([2]). O que faz por via do «*autor*», intérprete do «comum a toda a humanidade» que, depois de saber a totalidade do já conhecido, desvela «inédito» o que jaz no fundo do «conhecimento geral» — mas inconsciente, supõe-se — do «indivíduo único» e «anónimo» que é a mesma «humanidade». Na e pela Arte, o «*autor*» é assim a vanguarda do desencobrimento e anunciação do caminho humano (*TI*, pp. 78-79).

É o que se confirma em «Cuidado com a Pintura», de 1934, onde, apresentando «a única definição de Arte» que até então o satisfizera — «A arte não é um aspecto da vida; é o todo da vida visto debaixo de um aspecto» —, Almada considera o artista como o único profissional que, por não ter especialização, a todas igual e livremente frequenta, percorrendo a totalidade dos diversos «campos que formam o *todo* da vida». «Educação unânime», que «é a própria vida», a «educação do artista» é assim uma educação autónoma e autárquica, sendo nela que o sujeito se forma como «autor», ou «humano que produz criação», embora na dimensão trans-objectiva do procurar e dar-se a própria «personalidade», momento culminante da formação individual (*TI*, pp. 106-109). É de sublinhar ser neste sentido de instância ético-ontológica de autocriação do próprio ser, e logo num registo

---

([1]) Cf. *Obras Completas*, VI, *Textos de Intervenção* (a partir daqui *TI*), introdução de Luísa Coelho, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1993, p. 70.

([2]) « [...] a Arte é sempre a primeira que esclarece a colectividade a todo o tempo para a formação da sua elite.

O próprio da Arte é ir adiante do que acontecerá. Porque o que aconteceu já foi escolhido antes pela Arte», *Ibid.*, p. 74.

trans-cultural, que a arte assume o estatuto de vanguarda e modernidade. Contudo, sendo por excelência o «protagonista do humano», bem como o «indivíduo liberto», para além de qualquer «liberdade», do «último tirano» que «é cada um» para si mesmo, e encontrando aí «humanamente o que o estado de graça é misticamente», o «artista moderno» será não só o mais emancipado do pessoal e do opinativo, e logo o mais aderente à unanimidade única, como também o que mais visa «libertar [...] o mundo das suas próprias entranhas atávicas», único impedimento «que faz ensombrecer a claridade e a luz» (*TI*, pp. 110-111). Cumprindo o sentido da sua exaltação, é este reconduzir da arte dos planos do humano e da modernidade para a emancipação de qualquer particularismo, entendida como potência de iluminação universal, e não meramente humana, o que permite compreender que, em texto não datado, mas provavelmente do mesmo período, após distinguir entre «arte» como «criação» e «história de arte», Almada, considerando o «saber estar diante da natureza» como «o oposto a saber estar diante de uma obra de arte», afirme que «ao artista basta-lhe a presença eterna da natureza», e bem assim não ser «obra de arte» aquela «que não nos elucide a maneira de estarmos nós também diante da natureza». Se a arte é «a própria linguagem» e «conhecimento» humanos do «Homem», o autor confessa agora que só pode ela gerar-se «diante da natureza», irredutível presença que apenas o «artista» sabe «ver e expressar», mas que «não se entrega senão a olhos que se lhe entregaram», fazendo «com que o artista seja o menos amador de todos os profissionais, mesmo quando nada realize» (*TI*, pp. 113-114).

A tensão surpreendida entre estes textos e a conferência «Arte e Artistas», de 1933, no que respeita à relação entre arte, humanidade, natureza e Verdade, prossegue nos ensaios seguintes. Sempre assumida como faculdade do «*unânime*» (*E*, p. 85), a arte surge em 1935 identificada com «um dom conquistado [...] chamado Poesia», que complementa a «presença inteira, única, infinita e imutável», ou o «mundo perfeito» que é a «natureza», com a «imaginação» que lhe falta e que permite que o homem nela viva. Porque entre natureza e imaginação «sobeja» a «interpretação», «palavra puramente diletante, desobediente e ociosa» (*E*, p. 121), a arte, jamais hermenêutica, além de, contrariamente à ciência, implicar o «conhecimento geral» da «natureza» e do «todo da Vida» na particularidade de um seu «aspecto», excede-o ainda na potência imaginativa que tem o seu paradigma na heroicidade prometeica (*E*, p. 125). Do mesmo ano data um texto que, postulando que «a Arte começa onde acabam as Belas-Artes», identifica-a com a «criação», ou seja, com a «originalidade» que diz ser «inédita no mundo», havendo aí que procurar «a unidade que a Arte supõe», e da qual afinal resulta, num rumo irredutível a «sistemas» e «programas» que é o «intransmissível» «segredo de cada artista» (*E*, pp. 131-132). Já no importante ensaio «Elogio da Ingenuidade ou as Desventuras da Esperteza

Saloia», de 1936, Almada retoma a identificação dessa Arte anterior a qualquer arte, ou, como agora indica, dessa radical instância de Criação superior à própria «Arte» com a «Poesia». São os «poetas» que descobrem «os próprios fundamentos da vida», recuando à instância ante e supra-real da mesma que faculta expressar «o que de Poesia» há a «fundar em realidade», para o que podem servir as várias artes, como conhecimentos e técnicas de expressar particularmente essa «pura criação», e logo constante criação dos «próprios meios de expressão», que é a Poesia. Neste sentido, a Poesia, «livre de toda e qualquer arte», anterior ou posterior à mediação artística que a serviu, mas que não é mais do que um «estratagema» de que se serve, inere ao «recôndito mais puro da pessoa humana» (*E*, pp. 143-144 e 146), aí onde a «ignorância» prima sobre a «sabedoria», no sentido de «conhecimento», o qual é «tardio, ineficaz e estéril» ante a «veemência» e «potência» desse «viver» anterior e superior ao «saber», o qual radica «no próprio mistério» de cada indivíduo e corre o risco de se perder na passagem para a consciência intelectual, de matriz colectiva e logo anónima (*E*, pp. 144-145). Residindo na «ignorância» as «forças» que, «se não revelam, pelo menos iluminam em volta a presença de cada qual neste mundo» (*E*, p. 145) — como luz inata que se manifesta, porém irredutível a todo o re-encobrimento inerente à re-velação, ou seja, neste caso, ao determinar-se como o que é para outro —, importa que a sua relação com o «conhecimento» seja análoga à da «Poesia» com a «Arte», isto é, que todo o conhecido e produzido pelo processo intelectivo-técnico de recepção e expressão dispense e se esqueça desse mesmo processo e, liberto das mediações que instrumentaliza, se subsuma afinal na insciência criadora, nutrindo e não debilitando o seu *élan* vital, única instância primordial, originária e centro ontológico permanente. É assim que o poeta, e nele o ser essencial, se reapodera constantemente, reapoderando em e «após toda a experiência e conhecimento» a sua «ignorância» ou «ingenuidade» primacial, exactamente o que o liberta, do «imediato» e da «aparência» chamada «realidade», para o perene e o total (*E*, pp. 146-148). Parecendo fazer equivaler ignorância e ingenuidade, Almada assume como significado primitivo do *ingenuus* latino o de «nascido livre», o qual ecoaria ainda na reinterpretação da ingenuidade como estado do que é «livre de preconceitos», na «naturalidade», «simplicidade» e «pureza» possibilitadoras da vida poética (*E*, pp. 148-149) [1]. Assim sendo, e uma vez que nada se aprende por via do ensino alheio, mas sempre «à custa da nossa ingenuidade» — no duplo sentido de que o saber advém por natureza e mérito próprio da ignorância de pré-conceitos, mas também sacrificando-a na elaboração dos mesmos, o que é a perversão do «ingénuo» no «querer ser esperto» e

[1] É este o tema central do estudo de Celina Silva: *Almada Negreiros — a busca de uma poética da ingenuidade ou a (re)invenção da utopia*, Porto, Fundação Eng. António de Almeida, 1994.

a *desventura da esperteza saloia* que preside à supostamente mais digna cultura humana —, a única autêntica fonte do conhecimento e da arte é essa poética disponibilidade da insciência fundamental do ser. Puramente emocional, o «conhecimento» ingénuo e ante-conceptual aí gerado — mas que, não se dando a perversão da ordem de valores, também se alimenta de todas as elaborações intelectuais — reclama, pela sua espontânea necessidade de expressão, a «Arte», processo ainda intelectual de mediação, cujo «único fim» é «o Homem». É nesta subordinação do intelecto à emoção, entendida como espontaneidade cognitiva de uma ingenuidade jamais sacrificada, e mais ainda na reabsorção emotiva de toda a mediação intelectual — «sem nenhuma cicatriz», como escreve Almada —, que advém a «Graça». Poética irrupção do sagrado, se bem que humano, ou patente no homem, «luz» e «vértice da Poesia», a «Graça» «é a transfiguração do indivíduo em pessoa» (*E*, p. 151), assinalando o triunfo da pura gratuidade do ser *ingénuo* sobre todo o conhecimento conceptual e reificador. É neste sentido, mantendo um antropocentrismo que em *Ver* se problematizará, que o autor declara: «O poeta representa com o santo os únicos casos humanos onde a realidade não se sobrepõe ao homem.» (*E*, p. 148.)

Contudo, apesar desta tendência a subsumir toda a elaboração cognitiva na espontaneidade inata do ser anterior à cisão sujeito-objecto, Almada não deixa, como se constata num texto já de 1938, de considerar que o «dom de criação» (*E*, p. 160), pelo qual são a arte e o autor, se manifesta na «transposição» imaginativa da «realidade», entendida como «representação» simbólica da mesma, enquanto triunfo sobre a sua «presença» real: «Parece paradoxal mas o maior estorvo para a representação (representar, tornar presente) da realidade é a presença da própria realidade.» (*E*, p. 158.) Daí que, considerando a maior excelência artística dos «desenhos animados» relativamente à «cinematografia», considere a «ilusão» como «funcional de arte» (*E*, p. 159). Tensão entre assumir a criação ora na instância gratuita, insciente e espontânea do ser, anterior e superior a qualquer realização, ora na sua recriação transfiguradora do real e das suas mesmas realizações, ora numa e noutra, ela assinala um pensamento em busca de si mesmo e abre o horizonte dos textos postumamente publicados sob o título *Ver*, o qual marca uma decisiva radicalização da questão do sentido da arte e da criação, do plano antropológico, estético e artístico para o de uma metafísica fundamental, embora com recuos como o que se constata num curto texto de 1948, onde Almada escreve: «Arte é esta candeia terrena de nos alumiar cá em baixo: é recurso humano.» (*E*, p. 164.)

Por vezes de modo assaz obscuro, *Ver* teoriza a unidade do «universo» e da «pessoa humana» no paradisíaco «Todo criado» do «mundo sensível», constituído na «passividade [...] a uma Causa activa anterior a ele e imutável». «Passividade [...] unânime» e cosmicamente «perfeita» relativamente a uma única «Causa» simples e criadora, nela o humano se distingue como o factor de ambiguidade que, se pode

vislumbrar como perfectível aquela passividade, ou a «captação das relações no Todo», supõe-se ser apenas porque primeiro as pode desaperfeiçoar, exactamente pelo «trágico» da sua passividade «em face do Todo criado e da Causa [...] não ser absoluta». Daí o surgimento de «um outro mundo sensível», ou «Todo imitado», produção exclusiva do homem, o qual se instaura como «segunda causa», «imitadora» e já não «Criadora», determinante de uma passividade distinta. O que preside porém a este processo é o móbil negativo de o homem querer triunfar sobre a cósmica «passividade» primordial «desertando» dela, o que o leva a «cair» numa outra, apenas gerada por si, a qual encobre não só a sua originária visão do «Todo» como a da «Causa» primordial. Deixando de ser o «flagrante do Todo» perfeito, o homem torna-se o autor da «única morte», «a vida [...] não vivida» ou a «unidade perdida» ([1]), num nítido retomar da temática de «Direcção Única». Em significativa convergência com o tema de abertura de *Mitologia*, de Eudoro de Sousa ([2]), o homem *afirma-se* agora como autor e «criador» na medida em que se *infirma*, por «terror» ou «desdém», no «mais profundo» e «mais simples» (*V*, p. 43). Princípio incriado de tudo, *des-fazendo-se* no *afazer* do *querer fazer-se* na recusa da gratuidade universalmente oferecida ([3]). O que caracteriza a novel condição é que o homem, originariamente passivo enquanto «intérprete do Todo criado e da Causa activa», virá agora a ser interpretado pela sua «obra», ou «mundo imitado», como sua «nova Causa activa», mas derivada e não absoluta. Contudo, ainda nesta forjada e caricatural aparência de criador, em que a «necessidade da Obra» que imita a criação primordial advém da incapacidade de ser plenamente passivo, o homem não cessa de ser mero intérprete do Acto e autoria únicos do Princípio supra-cósmico e absoluto, não sendo a sua obra jamais «acção» e antes mera «possibilidade» da mesma (*V*, p. 46). Especular «Imagem do Todo», a «Obra humana reflecte-a mas não pode reflectir o poder activo da Causa criando o Todo». Como tal é sempre mimética e representativa, não absolutamente criadora (*V*, p. 62).

Se o Todo, pela estrutura que o radica no Princípio, e que aqui não aprofundaremos, é reciprocamente «sensível» e «sagrado», «visível» e «invisível», exotérico e esotérico, «Simples» e «Profundo», ou seja, manifesto e abscôndito, numa constituição eminentemente *simbólica* (*V*, pp. 44 e 56-57), mas — e isto parece-nos decisivo — se o des-ocultamento próprio da «*Verda*de» (*aletheia*) é «menos do que

([1]) Cf. *Ver* (a partir daqui *V*), notas e prefácio de Lima de Freitas, Lisboa, Arcádia, 1982, pp. 42-43, 45-46, 54, 57 e 59. Procurámos expor o pensamento fundamental desta obra em «Negreiros (José de Almada)», *Logos — Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, 3, Lisboa/São Paulo, Editorial Verbo, 1991, cols. 1095-1102.

([2]) Sobre Eudoro de Sousa, *vide* a Terceira parte, capítulo Três deste tomo.

([3]) Cf. Eudoro de Sousa, *Mitologia*, Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1980, pp. 15-17.

a *Luz*, e menos que a Luz mais a *Escuridão*», ou seja, o «oculto, escondido, esquecido», «o que não vem à Luz mas está presente como o que vem à Luz», conforme o mítico rigor que aponta «Letho» como «a obscura mãe de Apolo e Diana» (*V*, pp. 104-105), o «reaver a ingenuidade» propugnado por Almada como *re-volução* do «tentado e construído», do «edificado» e «realizado», para o «dom «ingénuo» de «encontrar»» (*V*, pp. 253-254), se passa pelo «Ver» onde o homem se recupera como passivo «flagrante do Todo», reimergindo na luminosidade que o permite (*V*, pp. 54 e 200-201), há-de ir mais longe, superando «Ver» e «Luz» no que a ambos antecede: a «ingenuidade» autêntica da *a-visão* que, tendo olhos mas não vendo, simultaneamente mantém a irredutibilidade do «invisível» ao «visível» e a sua não-separação primordial, alheia à óptica que os cinde (*V*, pp. 222-223).

É porventura na linha desta dramática apreensão do *homem* como *aquele que não pode ser senão fazendo-se no desfazer-se (d)o que é, e logo desfazendo(-se) isso mesmo que assim se faz*, que Almada, já em 1962 — na conferência «Poesia e Criação», e em comentário ao primeiro canto do coro da *Antígona*, de Sófocles, lido na *Introdução à Metafísica*, de Martin Heidegger —, apreendendo a «Poesia», ou seja, a «criação», como adveniente do «oculto do ser, lá onde não é possível linguagem, o único que o homem percebe» mas que «nunca o satisfaz», e confessando, no mesmo Imanifestado que o permitiu, o excesso do «ocultamento do ser» sobre o seu «desocultamento em linguagem», denuncia como na mais bela criação poética, «desde os grunhidos pânicos até aos nomes das coisas», «o homem ficou seguro de ter deixado escapar-se o essencial», como o patentearia a sua própria insistência na poesia. Retomando a afirmação do coro trágico — «Muitas coisas são pavorosas; nada, sem embargo, sobrepassa o homem em pavor» —, Almada contempla, por esse que diz ser «o pavoroso escapanço», como «o homem ficou condenado a criar», ou seja, condenado à «Poesia», entendida como criação do «seu próprio lugar» mediante o prometeico furto do «Fogo» de onde este residia. O homem quer assim, paradoxal e tragicamente, instaurar o lugar da sua presença no mundo, edificar o «seu "onde"», mediante uma Potência que, procedente do «prepotente oculto, onde não há linguagem» (o qual só é tácita e pessoalmente acessível, sendo somente depois que pode haver a comunicação do dizê-lo), apenas se lhe torna viável como perene passagem, «sem aonde», entre o Abscôndito e o manifesto ([1]). Aí relampeja o iniciático acesso individual ao incoordenável «eterno presente do homem», sem «Antes ou Depois», «Passado ou Futuro», «fora do Tempo e do Espaço», no «pânico» que nos desvela milenarmente «atrasados» em relação «a nós mesmos», sempiternamente surpreendidos e suspensos no auroral e mínimo captar «do oculto do ser» o podermos ser poetas, mas também a diversão do [...] «espectáculo de

([1]) Cf. «Poesia e Criação», *TI*, p. 167.

obra que tanto nos entretém e distrai há milénios» (1). Incapazes ou não «de captar e transpor o todo do oculto do ser para o legítimo da obra do homem», para isso que Almada diz ser «o nosso eterno presente, tal qual [...] instantâneo» no velado do ser, não podemos senão perseverar no acometê-lo, pois «estamos em via única, como os astros». É que somos filhos únicos de «Poesia, a Bela», e — não sendo «próprio de Poeta cantar a Poesia» — nossa incelebrável mãe, «a mãe 'do mais pavoroso'», espetando «todas as suas sibilinas agulhas mágicas no mais recôndito e profundo das» nossas «entranhas viscerais», nos baptiza Poetas furtando-nos à errância do «sem 'onde' onde ser» no contínuo «dementar»-nos «de todos os outros 'ondes'» que não o do contínuo poetar(-nos) (2). Fado sem destino, demência de não podermos ser senão liberdade criadora sem que criadores ou criados alguma vez plenamente o sejamos, enovelados somos no poetar-nos sem que à criação e à obra jamais nos furtemos mas também sem que jamais elas nos apaziguem e a elas nos confinemos. Daí nossa instabilidade e dilaceramento íntimos, daí a difícil conciliação de ingenuidade e criação, descoberta e produção, na trágica e tensa harmonia emergente de termos que mutuamente se transgridem tanto quanto se inter-constituem.

OBRAS:

Obras Completas, sete volumes, Lisboa, 1990/93
Ver, Lisboa, 1982.

BIBLIOGRAFIA:

J.-A. França, *Almada, o Português sem Mestre*, Lisboa, 1974.
Lima de Freitas, *Almada e o Número*, Lisboa, 1977.
— «Prefácio» a *Ver*, ed. cit.
— «Almada Negreiros, um neopitagórico», in *Almada*, Lisboa, 1985.
AA.VV. *Almada*, Comunicações ao Colóquio sobre Almada Negreiros no C. A. Moderno, Lisboa, 1985.
António Quadros, *O Primeiro Modernismo Português — Vanguarda e Tradição*, Lisboa, 1989.
Celina Silva, *Almada Negreiros, a busca de uma poética da ingenuidade ou a (re)invenção da utopia*, Porto, 1994.
Eduardo Lourenço, «Prefácio» ao vol. V das *Obras Completas*, Lisboa, 1992.
Luísa Coelho, «Prefácio» ao vol. VI das *Obras Completas*, Lisboa, 1993.
Paulo E. Borges, «Almada Negreiros» in *Logos — Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Lisboa/São Paulo, vol. 3, 1991.

(1) Cf. *Ibid.*
(2) Cf. *Ibid.*, p. 168.

Índice onomástico

A

Aarão de Lacerda: 14, 183, 249, 257, 322.
Abel Salazar: 223, 337, 479-484.
Abranches de Soveral: 378.
Acílio Rocha: 342.
Adolfo Casais Monteiro: 180, 217, 223.
Adrião de Azevedo: 333.
Afonso Botelho: 17-18, 20, 180, 217, 220, 249-258.
Afonso Queiró: 332.
Agostinho da Silva: 19, 162, 165, 179, 214, 217, 273-275, 278-279, 281-286, 288-289, 291-292, 298-299, 318, 425.
Alain Roger: 467.
Albert Camus: 319, 391.
Albert Einstein: 77, 88, 112, 418.
Alberto Ferreira: 220.
Alexandre Morujão: 16, 358-360, 362-366, 368, 376, 389-390.
Alfred N. Whitehead: 77, 215.
Alfredo Pimenta: 332.
Almada Negreiros: 180, 266, 485-486, 488-489, 491, 495-496.
Almerindo Lessa: 218.
Aloísio de Carvalho: 342.
Álvaro Pais: 125.
Álvaro Pinto: 59, 61.
Álvaro Ribeiro: 18, 171, 173, 179, 181-208, 214, 216-218, 220-221, 244, 249, 251, 266, 297, 318, 323, 425, 427.
Alves Redol: 478-479.
Amorim de Carvalho: 180.
Amorim Viana: 171, 173, 190, 203, 220, 244.
Ana Hatherly: 180, 217.
Ângelo Ribeiro: 171.
Antero de Quental: 11, 63-65, 71, 83, 108, 120, 135, 137, 169, 170-171, 216, 220, 222, 227, 244, 395, 464-465.
Antheaune: 467.
António Alvim: 180.
António Banha de Andrade: 21, 342.
António Barata Tavares: 343.
António Braz Teixeira: 17, 170, 179, 220, 249, 317.
António Carneiro: 61.
António de Navarro: 266.
António Dias de Magalhães, S. J.: 46, 179, 339.
António Domingues de Sousa: 342.
António dos Santos Graça: 62.
António Duarte: 180.
António Ferro: 467- 469.
António Freire: 337-338.
António Inácio Coimbra: 55.
António José Brandão: 180, 220, 332.
António Luiz Gomes: 218, 220.
António Manuel Gonçalves: 343.
António Maria Lisboa: 266.
António Quadros: 17, 19-20, 34, 180, 182, 217, 220, 249, 317-324.
António Sardinha: 103, 124, 127, 151.
António Sérgio: 12-13, 17, 61, 103-124, 126-129, 131, 136, 169, 171, 216, 222-244, 297.
António Silva Leal: 180.
António Vieira: 263.

Aristipo de Cirene: 444.
Aristóteles: 107, 112, 126, 188, 240, 298, 306, 329, 336, 338, 369, 385, 421.
Arnaldo Miranda Barbosa: 21, 377.
Augusto Comte: 58, 77, 80, 183, 465.
Augusto Saraiva: 179.

B

Bacelar e Oliveira: 339-341.
Balmes: 331-332.
Bañez: 331.
Basílio Teles: 11, 201.
Baudelaire: 467, 469.
Belarmino: 331.
Benito Mussolini: 128.
Bento de Espinosa: 67, 80, 111-112, 114, 215, 222, 224, 229, 240.
Bento de Jesus Caraça: 112, 477.
Bernardina Teixeira Leite Coimbra: 55.
Bertrand Russell: 77.
Brunschwig: 137.
Büchner: 60.

C

C. G. Jung: 337.
Cabral de Moncada: 332.
Campanella: 263.
Carl Gustav Jung: 448.
Carlos Malheiro Dias: 223.
Cassiano Abranches: 333, 335, 339-340.
Celestino Pires: 340, 342.
Charles Darwin: 60.
Charles Mauron: 337.
Chestov: 215.

D

D. Duarte: 249-250, 252-253.
Dante: 29.
Dantec: 80.
David F. Strauss: 60.
David Hume: 370.
Deleuze: 474.
Delfim Santos: 19-20, 171, 179-181, 183, 202, 217, 219-220, 244, 298, 318, 340, 425, 427-432.
Diamantino Martins: 19, 334-335, 339-340.
Dilthey: 368, 373.
Domingos Maurício: 21, 339.
Domingos Monteiro: 180, 217.
Duarte Ribeiro de Macedo: 125.

E

Eça de Queirós: 476.
Edmund Husserl: 345, 348, 350-353, 358-360, 362, 367-369, 371, 377-378, 381, 384.
Edmundo Curvelo: 21.
Eduardo Abranches de Soveral: 16, 273, 297.
Eduardo Hartmann: 391, 394-395.
Egas Moniz: 468, 470-476.
Emanuel Araújo: 299.
Émile Boutroux: 77, 80, 183.
Émile Zola: 60.
Epicuro: 133, 141.
Erik Satie: 476.
Ernest Haeckel: 80.
Escoto: 330, 342.
Euclides: 114.
Eudoro de Sousa: 19, 179-180, 217, 255, 297-306, 310, 322, 490.

F

Fernando Gil: 16, 220.
Fernando Pessoa: 12, 14, 17, 265-266, 318, 454.
Fichte: 80-81, 370.
Fidelino de Figueiredo: 19-20, 402-403, 406, 409, 414-415, 419-420, 423, 425.
Fiodor Dostoiewsky: 60.
Fouillée: 142.
Francisco Manuel de Melo: 252.
Francisco Sanches: 336.
Francisco Vieira de Almeida: 21, 337, 484.
Francisco Vitória: 331.
Franz Brentano: 370.
Frei Agostinho da Cruz: 29.
Freud: 256, 335, 474.

Friedrich Nietzsche: 29, 47, 58, 60, 133-135, 137-138, 140-142, 145-147, 150, 169, 171, 467.

G

G. Sanseverino: 331.
Gabriel Marcel: 225, 319.
Galileu: 77.
Gentzen: 336.
Gilbert Durand: 337.
Gilberto Freire: 118-119.
Gottfried W. Leibniz: 68, 229, 329.
Guerra Junqueiro: 12, 29, 63, 181, 191, 218, 244.
Gustavo de Fraga: 16, 343, 368-376, 389-390.
Guyau: 142, 465-467.

H

H. Marcuse: 446.
Hamelin: 183.
Hegel: 80-81, 183, 224, 229, 329, 368, 428, 439.
Helmut Plessner: 440.
Henri Bergson: 29, 58, 63, 66, 78, 80, 104, 169, 171, 183, 215-216, 330, 335, 470.
Henri Poincaré: 77, 481.
Heraclito: 48, 172-173, 229.
Heraldo Barbuy: 299.
Herbert Spencer: 80, 334.
Homem Christo: 214-215.
Homero: 56, 302.
Hugo Grócio: 60, 331.

I

Ilídio de Sousa Ribeiro: 19, 342.
Immanuel Kant: 58, 78, 80, 106, 108, 112, 114, 118, 134, 137, 141-142, 215, 240, 300, 338, 348, 370, 382, 419, 426, 442.
Inácio Monteiro: 331.
Infante Dom Pedro: 336.
Isaac Newton: 77, 114, 171, 331, 425.

J

J. J. Urraburu: 331.
J. Kleutegen: 331.
J. Maréchal: 333.
J. Seabra-Dinis: 472.
Jacob de Castro Sarmento: 119.
Jaime Cortesão: 13, 59, 61, 103, 114, 118, 121-122, 135, 138, 464-467.
Jean Paul Sartre: 319, 341, 368.
Jean Piaget: 215, 335, 426.
João Cerqueira Gonçalves: 342.
João Evangelista de Andrade Filho: 299.
João Ferreira: 342-343.
João José Cochofel: 482.
João Mendes: 337.
João Pereira Gomes: 21.
Joaquim de Fiora: 263.
John Locke: 331.
Jorge de Sena: 180, 217.
José de Oliveira Dias: 333.
José Enes: 19, 458-461.
José Gomes Ferreira: 217.
José Malhôa: 468, 472.
José Maria da Cunha Seixas: 220, 244.
José Maria Rodrigues: 332.
José Marinho: 18-19, 106, 171-172, 179-180, 182-183, 190, 205, 211, 213, 221, 240, 244-245, 249, 251, 256, 297, 318, 322-323, 425.
José Régio: 104, 180, 182, 203, 214, 217-218, 226, 266, 484.
José Rodrigues: 477.
José Teixeira Rego: 61.
José Xavier Carneiro: 299.
Júlio Dinis: 468, 471-472, 474-476.
Júlio Fragata: 15-16, 341, 347-352, 354-357, 360, 372, 377, 389-390.
Jung: 323, 335.

K

Kandinsky: 473, 482.
Karl Jaspers: 225, 319, 428.
Karl Marx: 477
Karl Stumpf: 370.
Kepler: 88.

Kierkegaard: 319, 341, 415.
Kleutegen: 332.

L

L. Archer: 339, 342.
L. Taparelli: 331.
Lambertini: 264.
Lambruschini: 264.
Leão XIII: 331.
Leão Tolstoi: 60, 467, 478.
Leonardo Coimbra: 12, 14, 17-20, 29, 55-58, 63-78, 80, 82-85, 103, 107, 136, 138, 169, 170-171, 173, 179-183, 190, 192, 201-202, 205, 207, 212, 214, 216, 218, 220, 222, 225--227, 244, 249-250, 263, 297, 318-319, 323, 425, 467.
Lessing: 148.
Lévinas: 390.
Lucrécio: 29.
Ludwig Landgrebe: 368.
Luís António Verney: 119-120, 331, 342.
Luís de Camões: 29, 222.
Luís de Molina: 331.
Luís Mendes de Vasconcelos: 125.

M

M. Liberatore: 331.
Maeterlinck: 467.
Malebranche: 106, 111-112, 114.
Malthus: 132.
Manuel Antunes: 20, 219, 341.
Manuel Barbosa C. Freitas: 342.
Manuel Gama: 342.
Manuel Laranjeira: 11.
Manuel Maia Pinto: 180.
Manuel Múrias: 103, 127.
Manuel Saldida: 343.
Margarida Llosa: 478.
Maria Manuela Saraiva: 384-390.
Maria Carmelita Homem de Sousa: 15.
Maria Manuela Saraiva: 16, 343, 384.
Marinetti: 265-266, 470.
Mário Beirão: 61.
Mário Cesariny: 266.
Mário Dionísio: 482, 484.
Mário Eloy: 266.
Mário Martins: 341.
Mário Sáa: 266.
Martin Heidegger: 30, 32, 225, 298, 310, 319, 368, 370, 373, 375, 428, 440, 458, 491.
Martins Capela: 332.
Max Stirner: 59.
Mercier: 332.
Merleau-Ponty: 319, 341, 360, 362, 436, 438.
Meyerson: 77.
Miguel Bombarda: 11.
Miguel de Cervantes: 215.
Miguel de Unamuno: 29, 93, 172, 319.
Miguel Reale: 299.
Miguel Torga: 26.
Mijail A. Bakounine: 59.
Mikel Dufrènne: 388.
Milton Vargas: 299.
Miranda Barbosa: 332, 377-378, 380, 382.

N

Natália Correia: 180, 217, 221.
Neves Real: 340.
Newton de Macedo: 171, 425.
Nicolau Bukharine: 478.

O

Ockham: 330.
Oliveira Martins: 11, 123, 228, 395.
Orlando Vitorino: 17, 169, 180, 217, 220, 249.
Ortega y Gassett: 319.
Oscar Wilde: 468-469.

P

Parménides: 48, 229, 240, 277.
Pascal: 144, 250.
Paul Klee: 482.
Paul Natorp: 370.
Paul Ricoeur: 363.

Paulo Orósio: 336.
Pedro da Fonseca: 334, 336.
Pedro Hispano: 336.
Pedro Veiga: 180.
Pablo Picasso: 473.
Pinharanda Gomes: 17, 169, 180, 263.
Pius Servien: 481.
Piotr A. Kropotkine: 59.
Platão: 29, 105-106, 112-113, 183, 215, 224, 229, 240, 242, 265, 271, 277-278, 302, 329, 338, 348, 366, 385.
Plotino: 229.
Primo de Rivera: 128.

R

Racine: 215.
Raul Brandão: 19, 319, 391-392, 395-397, 399, 400.
Raul Leal: 19, 263-267, 269-271.
Raul Proença: 12-14, 17, 61, 131, 137-152, 171, 201, 464.
Ravaisson: 183.
Renan: 29, 50.
Renato Czerna: 299.
René Descartes: 93, 106-108, 111-114, 215, 224, 352, 362, 368-371, 373, 375, 380--381.
René Guénon: 215.
Renouvier: 334.
Ribeiro Sanches: 119.
Roman Ingarden: 388.
Romeu de Melo: 180.
Roque Cabral: 340, 342.
Rui Cinatti: 180.
Rui Grácio: 220.
Ruy Luís Gomes: 340.

S

S. Alberto Magno: 329.
S. Boaventura: 342.
Salgado Júnior: 214.
Sampaio Bruno: 11-12, 29, 67, 164, 173, 181, 183, 198, 203, 207, 218, 220, 222, 228, 244, 318.
Sant'Anna Dionísio: 131, 146, 169, 174, 179-180, 214, 216-217.
Santa-Rita Pintor: 265-266.
Santo Agostinho: 28-30, 93, 337, 342, 412.
Santo Isidoro de Sevilha: 124.
São Paulo: 28-29, 50, 169, 298-299, 303, 305, 407.
São Tomás de Aquino: 70, 74, 117, 329, 330-331, 333, 337, 458-460.
Scheller: 368.
Schelling: 29, 229, 240.
Schopenhauer: 29, 391, 395, 412.
Serafim de Freitas: 331.
Servien: 481.
Severiano Tavares: 333, 339.
Shakespeare: 215.
Silva Porto: 468, 471, 473.
Sílvio Lima: 20.
Sócrates: 212, 227, 277, 338.
Sousa Martins: 135, 464-465.
Strasser: 374.
Suárez: 330, 331, 336.

T

Teixeira de Pascoaes: 12-14, 17-19, 25-30, 32-47, 49-50, 58, 61, 67, 103, 118, 120, 124, 138, 162, 171, 183, 191, 215, 219, 244, 249, 319.
Teixeira Rego: 14, 183, 191, 193, 214, 425.
Teófilo Braga: 132, 183, 464-465.
Thomas Morus: 263, 271.
Tiago Sinibaldi: 332.
Tongiorge: 331.

V

V. Buzzetti: 331.
Vasco de Magalhães-Vilhena: 476-478.
Vergílio Ferreira: 19-20, 217, 400, 434-449, 451--456.
Viana da Motta: 264.
Vicente Ferreira da Silva: 299.
Virgílio: 29.
Vitorino de Sousa Alves: 16, 336, 339-340, 342
Vitorino Magalhães Godinho: 21.
Voltaire: 143.

W

Wittgenstein: 451.

X

Xavier de Maistre: 474.

Z

Z. González: 331.
Zenão de Eleia: 80.
Zigliara: 331.